BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Alexander

Alexanders von Aphrodisias Abhandlung von dem Schicksale und von der Freyheit des Willens

Zürich 1782

A.gr.b. 292
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10234593-8
VD18 11814810

A. Gr. b.
292

Gr. b. 292

Alexander

Alexanders

von Aphrodisias

Abhandlung

Von dem Schicksal und von der Freyheit des Willens.

Zürich, bey Orell, Geßner, Füeßlin und Compagnie.

1782.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

§. 1.

Bey Ihnen, Großmächtigste Herrscher, Severus und Antoninus, zu seyn, Sie zu sehen und zu sprechen, Ihnen meinen Dank für häufige Wohlthaten zu bezeugen, (denn noch nie haben Sie mich eine Fehlbitte thun lassen, noch allemal mich mit dem Zeugniß beehret, ich sey es werth, meiner Bitten gewähret zu werden:) — das wäre wohl mein sehnlicher Wunsch. Indessen, wie einem, der nicht persönlich in den Tempeln opfern kann, vergönnt ist, sein Opfer an jedem Ort zu schlachten, und seine geweiheten Gaben von jedem Orte her zu überschicken, falls er sie nicht selbst der Gottheit überbringen kann; so habe ich nach derselbigen Freyheit, welche die Götter gestatten, mich erkühnet, einige Erstlinge unserer Früchte Ihnen geweihet zu überschicken, die schicklichsten unter allen Gaben, die man Ihnen weihen könnte. Denn welche Gabe könnte solchen Liebhabern und Beförderern der Philosophie schicklicher geweihet werden, als ein Buch, das eine philosophische Abhandlung der Lehre von dem Schicksale und von der Freyheit des Willens verspricht, und zwar nach den Begriffen des Aristoteles, dessen Philosophie ich vermöge des von Ihnen mir gütigst aufgetragenen Amtes öffentlich lehre und behaupte. Denn dieses ist unstreitig unter allen philosophischen Lehrsätzen einer der allerwichtigsten, und sein Einfluß erstreckt sich auf alle

Begebenheiten und Handlungen in der ganzen weiten Welt. Denn diejenigen, welche die Meynung hegen, es geschehe alles nothwendiger Weise und nach dem Schicksal, werden sich in ihren Handlungen ganz anders benehmen, als die, welche dafür halten, es geschehen auch Dinge, deren Wirklichkeit nicht durch Gründe fest vorherbestimmet sey. Und hier ist die Wahrheit desto schwerer zu ergründen, je mehr klare Beweise der einen so wohl als der andern Meynung entgegenzustehen scheinen. Da es indessen Lehrsätze giebt, deren Beweis durch Streiten mit Gegnern grösseres Licht gewinnt, (und gerade da, wo Aristoteles am meisten Widerspruch gefunden hat, däucht es mir von der grösten Wichtigkeit zuseyn, die Meynung dieses Philosophen auf das bestimmteste vorzutragen,) so will ich es jetzt mit denen aufnehmen, welche über erwähnte Sache ganz anderer Meynung sind, damit uns aus den gegen einander gestellten Behauptungen die Wahrheit leichter ins Aug falle. Nicht eitele Ruhmbegierde ist es, was uns zu diesem gelehrten Streit antreibt, sondern die reine Absicht, unsern Streitpunkt genauer zu untersuchen und auf feste Grundsätze zurücke zu führen: gerade das, was auch Sie, vortreflichste Fürsten, in allem was sie vornehmen, zum Zweck haben; denn Sie wird man niemalen in Handlungen antreffen, worinn sie blossem Schein, nicht eigentlicher Wahrheit nachgeben. Sollten Sie aber bey gelegentlicher Durchlesung dieser Schrift finden, daß das ein oder andere mehrerer Erläuterung bedürfte, so bitte ich mir von Ihnen auch noch diese Ehre aus, daß Sie mir die Punkten, worüber noch etwas zu fragen ist, schriftlich einzusenden geruhen. Denn es ist nicht

so leicht, sowohl die Hauptsachen, als besondere Erläuterungen für gewisse Leser, in ein Buche zusammen zu bringen.

§. 2. Daß denn das Schicksal oder das Verhängniß wirklich etwas sey, und daß sich mit Grund sagen lasse, daß einige Dinge nach demselben geschehen, wird durch die allgemeine, und wie es scheint, angebohrne Meynung der Menschen sattsam bestätiget. Denn die gemeine Natur der Menschen ist doch nicht etwas leeres, oder die Wahrheit verfehlendes, da über gewisse Dinge alle diejenigen von Natur gleich urtheilen, die nicht durch angenommene Vorurtheile, und durch Begierde die Folgen ihrer Vorurtheile, zu behaupten, gezwungen werden, andere Urtheile zu fällen. Darum verdient denn auch Anaxagoras von Klazomenen, so grossen Rang er sonst unter denen, die über die Natur der Dinge philosophirt haben, behauptet, keinen Beyfall, wenn er dem allgemeinen Glauben der Menschen an ein Schicksal widerspricht. Denn er sagt, es geschehe schlechterdings nichts nach Schicksal, das sey ein leerer Namen. Was nun aber eigentlich das Schicksal sey, und über was für Sachen es walte das liegt noch im Dunkeln. Denn nicht nur sind die Menschen hierüber nicht einhelliger Meynung, sondern die gemeinen angebohrnen Begriffe der Menschen sind auch nicht hinlänglich, dieses aufzuklären. Ja nicht nur sind die Menschen überhaupt unter sich darüber nicht einhellig, sondern auch einzelne Menschen stimmen hierüber mit sich selbst nicht überein. Denn nachdem die Umstände und Zufälle beschaffen sind, haben sie von dem Schicksal bald die, bald diese Meynung. Diejenigen, welche behaupten, es geschehe alles nach

dem Schicksal, halten das Schicksal für eine unumgängliche und unvermeidliche Ursache. Es giebt aber andere, die der Meynung sind, es geschehe nicht alles nach dem Schicksal, sondern auch aus andern Ursachen. Diese haben den Satz nicht, das Schicksal bringe eine feste und unvermeidliche Nothwendigkeit mit sich, sondern es geschehen einige Dinge nicht nach dem Schicksal, die an und vor sich nach dem Schicksal geschehen könnten, es begegnen etwann auch Dinge, wie die Poeten sagen, dem Verhängniß oder Schicksal zutrutze. Andere glauben, alles was geschieht, geschehe nach dem Schicksal, doch meistens nur dann, wann es ihnen unglücklich geht. Wo hingegen ihr Vorhaben ihnen wohl gelingt, da halten sie sich selbst für die Ursache des glücklichen Erfolges; und glauben das, was begegnet ist, wäre nicht begegnet, wenn sie selbst sich nicht gerade so, sondern anders, aufgeführt hätten; als hätte es lediglich von ihnen abgehangen, sich anders aufzuführen. Wegen solcher Mishelligkeit der Meynungen wird es für den Philosoph allerdings nothwendig, Untersuchung über das Schicksal anzustellen, nicht, ob es sey, sondern was es sey, und in welchen unter denen Dingen, die geschehen und sind, dasselbe walte.

§. 3. Daß nun alle, die von einem Schicksal reden, den Satz gemein haben, dasselbe sey eine Ursache der Dinge, die geschehen oder zur Wirklichkeit kommen, das hat seine Richtigkeit: denn sie geben alle klar und deutlich das Schicksal für die Ursache an, warum die Dinge geschehen, und zwar so und nicht anders geschehen. Da aber das Wort Ursache mehr als eine Bedeutung hat, so muß man, um in der Aufgabe or-

deutlich zu verfahren, nothwendig allerforderst bestimmen, unter welche Gattung der Ursachen das Schicksal gehöre. Denn durch ein Wort, das vielerley bedeutet, wird erst dann bekannt, was man in einem Satze damit bezeichne, wenn man unter seinen mehrern Bedeutungen diejenige unterscheidet, in welcher es itzt genommen wird. Nun werden die Ursachen der Dinge in vier Fächer abgetheilet, wie der göttliche Aristoteles gezeiget hat. Unter den Ursachen sind die einen **wirkende**, (efficientes) andere verhalten sich als der Stof des Dings, (materiales) andere als die Gestalt desselben (formales); und über diese drey hinaus giebt es noch eine Art Ursachen, die das Verhältniß des **Endzwecks** haben, (finales) wozu oder weswegen etwas gemachet wird, oder geschiehet. Das sind die Gattungen, worein sich die Ursachen unterscheiden lassen. Denn man wird finden, daß alles, was je eine Ursache von irgend etwas seyn mag, unter eine von diesen vier Gattungen gehöre. Und obwohl nicht alles, was geschieht, so vieler Ursachen vonnöthen hat, so haben doch die Dinge, welche der meisten vonnöthen haben, nie mehrerer als der hier angegebenen vonnöthen. Dieser Unterschied wird deutlicher werden, wenn er in einem Beyspiel anschaulich gemachet wird. Laßt uns die vier Gattungen der Ursachen an einer Statüe vorweisen. Die **wirkende** Ursache der Statüe ist der Künstler, der sie gemachet hat, der Bildhauer. Was sich zu der Statüe als Stof verhält, ist das Erz, der Stein oder was es sonst seyn mag, was von dem Künstler nach der Kunst ausgebildet wird. Denn auch das ist eine Ursache des Werdens und Seyns der Statüe. Aber auch die

Gestalt, die der Stof unter den Händen des Künstlers gewinnt, ist eine Ursache der Statüe; denn darum wird der Stof bearbeitet, damit die Gestalt eines der den Discus oder den Wurfpfeil schießt, oder irgend eine andere bestimmte Figur herauskomme. Das sind aber noch nicht alle Ursachen des Entstehens der Statüe: unter allen Ursachen ihres Entstehens ist der Endzwek, um dessen willen sie wird, noch weit die vornehmste: und dieser ist die Ehre, die man einem verdienstvollen Manne anthun will, oder die heilige Verehrung eines Gottes. Da nun dieses die Gattungen der Ursachen alle sind, und der Unterschied derselben itzt in völliges Licht gesetzt ist, so mögen wir das Schicksal mit Grund unter die wirkenden Ursachen zählen, da es gegen die Sachen, die nach ihm geschehen, dieselbige Verhältniß hat, wie der Künstler oder Werkmeister zur Statüe.

§. 4. Da sich die Sache so verhält, so werden wir hiernächst die wirkenden Ursachen abzuhandeln haben; denn dadurch werden wir vernehmen, ob man dem Schicksal die Ursache gar aller Dinge, die geschehen, zuschreiben müsse, oder ob auch andern Sachen neben demselben müsse eingeräumet werden, daß sie die wirkenden Ursachen einiger Dinge seyn. Alle Dinge, die geschehen, theilt Aristoteles in zwo Klassen: die einen, sagt er, geschehen um irgend einer Sache willen, und der so sie thut hat eine gewisse Absicht dabey, hat sich einen Endzweck vorgesetzt, wozu sie geschehen sollen: andere hingegen geschehen um Nichts willen. Denn alles, was von dem, der es thut, ohne einigen Vorsatz geschieht, was keine Beziehung auf irgend einen bestimmten Endzweck hat, (wie z. E. wenn ei-

ner Strohhalmen nimmt und zwischen den Fingern trillt, oder ins Haar langt und es streicht, und was dergleichen mehr wäre) das geschiehet zwar, aber es hat keine Endursache, um deren willen es geschieht. Dergleichen Dinge nun, die so ohne einige Absicht und schlechthin geschehen, verdienen kaum eine eigene Klasse. Diejenigen Dinge aber, die eine Beziehung auf etwas haben und um einer gewissen Sache willen geschehen, die geschehen theils nach der Natur, theils nach der Vernunft. Die Dinge, welche die Natur zur Ursache ihres Entstehens haben, rücken nach gewissen Zahlen und in bestimmter Ordnung auf einen gewissen Endzweck fort, (haben sie den erreicht, so ist ihr Werden vollendet) wenn ihnen auf dem Weg zu dem Zweck, den die Natur mit ihnen bezielet, kein Hinderniß aufstößt. Aber auch die Dinge, die nach der Vernunft geschehen, haben einen gewissen Endzweck: denn kein einziges der Dinge, die nach der Vernunft geschehen, geschieht blindlings oder von ungefähr, sondern sie haben alle ihre Beziehung auf einen gewissen Zweck. Nach der Vernunft geschehen alle diejenige Dinge, worüber von denen welche dieselben thun, nachgedacht und beschlossen wird, auf welche Weise sie geschehen sollen. So geschehen alle Kunstwerke und alle Dinge, die mit Wahl geschehen. Sie sind von denen, die nach der Natur geschehen darinn unterschieden, daß diese den Anfang und die Ursache eines solchen Entstehns in sich selbst haben (denn es liegt in der Natur so) und nach einer gewissen Ordnung ge schehen, ohne daß die wirkende Natur auf gleiche Weise, wie die Künstler, darüber nachdächte. Die Dinge hergegen, die nach Kunst und Wahl geschehen,

haben den Anfang ihrer Bewegung und die wirkende Ursache nicht in ihnen selbst, sondern ausserhalb, und der Gedanke des Wirkenden geht ihrem Entstehen als Führer voran. Sie gehören also zu den Dingen, die vonwegen eines Dinges geschehen. Diejenigen Dinge aber, die von ungefähr und von sich selbst zu geschehen scheinen, sind von denen, die absichtlich vonwegen eines Dinges geschehen, darinn unterschieden, daß bey jenen alles, was vor dem Ende geschiehet, um des Endes willen geschieht, bey diesen aber, was vor dem Ende geschiehet, um eines andern Dings willen geschiehet; obwohl es aber um eines andern willen geschieht, begegnet ihm doch das als End, was wir ungefähre oder von selbst gekommene Zufälle zu nennen pflegen.

§. 5. Da sich diese Dinge nun so verhalten, und alles, was geschiehet, sich in diese Fächer eintheilet, so folgt hiernächst zu sehen, in welche Klasse der wirkenden Ursachen das Schicksal gehöre, ob unter die Dinge, die um Nichts willen geschehen? — Das wäre geradezu unvernünftig: denn wir brauchen das Wort Schicksal ordentlich von einem Endzwecke, wenn wir sagen dieses oder jenes sey nach dem Schicksal geschehen. — Hiemit müssen wir das Schicksal nothwendig unter die Dinge setzen, die vonwegen eines Dings geschehen. Und da von den Dingen, die vonwegen etwas geschehen, die einen nach der Vernunft, die andern nach der Natur geschehen, so müssen wir das Schicksal entweder in beyde Klassen setzen, und denn sagen: alles und jedes was geschieht, geschehe nach dem Schicksal; oder nur in die eine. Was nach der Vernunft geschieht däucht uns darum nach der

Vernunft zu geschehen, weil der, so es thut, Freyheit hat, es auch nicht zu thun. So findt man gleichfalls, daß die Dinge, die von den Künstlern nach der Kunst geschehen, nicht nothwendiger Weise von ihnen geschehen. Oder wäre es nicht ungereimt zu sagen: dieses Haus oder dieses Beth ist durch das Schicksal geworden: Diese Leyer ist durch das Schicksal harmonisch besaitet worden. Und nun die Dinge, die von freyer Wahl abhangen, das heißt so viel, als alle guten und bösen Handlungen, auch die scheinen allerdings in unserer Gewalt zu stehen. Wenn aber in unserer Gewalt alles das steht, wovon uns däucht, daß wir Herr und Meister seyen, es zu thun oder zu unterlassen, so läßt sich nicht sagen, das Schicksal sey die Ursache, oder es rühre von irgend einem vorhergehenden Principio, von irgend einer äussern Ursache her, daß irgend eine derselben Handlungen geschehe oder nicht geschehe. Denn so stühnde keine einzige derselben mehr in unserer Gewalt, wenn sie auf die Weise geschehen. *

§. 6. So bleibt nun nichts übrig, als zu sagen, das Schicksal sey in denen Dingen, die von Natur geschehen oder Wirkungen der Natur sind, und Schicksal und Natur seyen hiemit eines und ebendasselbige: Denn was von dem Schicksal verhängt ist, geschieht

* Chrysippus behauptete, daß alle Dinge auch die menschlichen Handlungen nach dem Schicksale geschehen, suchte aber doch die Freyheit des Willens mit diesem Satze zu vereinigen. Siehe Ciceronis Lib. de Fato. A. Gellii noct. att. VI. 2. Zimmermanni Dissert. de Fato Stoicorum. Chrysipp und seine Schüler sind also die Gegner mit denen es Alexander in dieser Abhandlung zu thun hat, und unter seinen Zeitverwandten vornehmlich Hierokles, wie aus Photio: Ecl. 251. und Euseb. præpar. evang. VI. 7. abzunehmen ist.

nach der Natur, und was nach der Natur geschieht, ist auch des Schicksals Schluß; es läßt sich ja nicht sagen, es sey wohl nach der Natur, aber nicht nach dem Schicksal, daß ein Mensch von einem Menschen, ein Pferd von einem Pferde gezeuget wird; sondern diese zwey Principia treffen so zusammen, daß sie blos dem Namen nach verschieden sind. Darum sind auch die Wesen vom ersten Range Ursachen der natürlichen Erzeugung aller und jeder Wesen. Einige behaupten so gar, daß die göttlichen Wesen (die Gestirne) und ihr regelmäßiger Umlauf selbst des Schicksals Ursachen seyn. Denn das Principium jeder Erzeugung ist (eine Constellation) die oder diese Stellung, worinn sich die Gestirne in ihrer Bewegung gegen diese Unterwelt befinden. Da nun das Schicksal in diesen Dingen waltet, und von dieser Beschaffenheit ist, so folgt nothwendig, daß es sich mit den Dingen, die nach dem Schicksal geschehen, gerade so verhalte, wie mit denen, die nach der Natur geschehen. Nun aber geschehen die natürlichen Dinge nicht nothwendiger Weise, sondern ihre Erzeugung wird auch etwann gehindert. Folglich gehören sie unter die Dinge, die wohl die meisten male, aber doch nicht nothwendig und unfehlbar geschehen. Denn es kann sich an denselben auch etwas, das wider die Natur ist, zutragen, welches denn von irgend einer Ursache ausser ihr herrührt, da die Natur in ihrer eigenen Arbeit gehindert wird. Daher es auch nicht nothwendig und unfehlbar, sondern die meisten male geschieht, daß ein Mensch seines gleichen erzeugt: Obwohl also die Natur unter Gesetzen steht, die alle ihre Begebenheiten zu bestimmen scheinen, so geschehen doch

nicht alle und jede Begebenheiten der Natur allemal nach diesen Gesetzen. Da es nun unter den Dingen, die nach der Natur geschehen, auch Dinge wider die Natur giebt; (so wie auch in den Kunstwerken Dinge wider die Kunst) also mögen auch wohl unter den Dingen, die nach dem Schicksale geschehen, Dinge Statt haben, die wider das Schicksal sind. Folglich wenn Dinge wider die Natur wirklich Statt haben, und das kein leeres ist, so mögen auch wohl Dinge wider das Schicksal in der Welt Statt haben. Man kann also doch mit gutem Grunde sagen, die eigene Natur eines jeden Dinges sey das Principium und die Ursache alles dessen, was an demselben nach der Natur geschieht. Denn von dieser rührt in den meisten Fällen die besondere Art her, wie eines Menschen Leben hinfließt, und ein Ende nimmt. Man sieht ja, daß der Körper, weil er von solcher oder solcher Natur ist, in Krankheit und Fäulnisse, seiner natürlichen Constitution zufolge, geräth, nicht eben nothwendiger weise: denn da sind eine gute Lebensordnung und Luftänderung und Vorschrift der Aerzte und Rath der Götter hinlängliche Mittel, einem solchen Zustand abzuhelfen. Auf gleiche Weise wird man auch von Seite der Seele finden, daß jeder Mensch nach seinem Naturell seine besondern Neigungen, seine eigene Handelns- und Lebensart hat. Denn die Gewohnheit, wie Heraklitus sagt, ist des Menschen sein Dämon, das will sagen, seine Natur. Denn es zeigt sich, daß die Sitten und Lebensarten und tragischen Ausgänge meistentheils Folgen von den Naturellen und Temperamenten sind. Einem frechen tollkühnen Wagehals begegnet insgemein ein gewaltsamer Tod;

Denn das ist das Schicksal eines solchen Naturells. Hat einer von Natur einen Hang zur Schwelgerey, so ist es insoweit freylich sein Schicksal, sich in Wollüsten zu wälzen und ein lüderliches Leben zu führen: Wenn aber etwas bessers das ihn zum Kampf gegen diesen Temperamentstrieb aufmahnt, die Oberhand bey ihm gewinnt; dann ist es abermal sein Schicksal, die Kämpfe geduldig auszuhalten, allerley Unbequemlichkeiten standhaft zu ertragen und darinn bis ans Ende zu verharren. Ist einer von Art und Natur selbstsüchtig, niederträchtig und hat eine unersättliche Begierde nach Geld und Gut, so wird auch sein Schicksal damit übereinstimmen. Solche Leute bringen mehrentheils ihr ganzes Leben in Ungerechtigkeiten hin, und nehmen ein Ende, das ihrer Uebelthaten würdig ist. Daher ist über solche Leute, wenn sie sich jtzt in den elenden Umständen befinden, welche beydes natürliche Folgen ihres Lebens und Fügungen des Schicksals sind, das gemeine Urtheil, sie haben ihnen ihr Unglück selber geschmiedet. Darauf läuft auch die Antwort hinaus, womit sich die Wahrsager entschuldigen, wenn man ihnen den Vorwurf macht, daß sie es nicht allemal treffen: es geht eben auch nicht gar alles sagen sie, nach der Natur eines jeden und nach dem Schicksal, sondern es giebt auch Dinge, die demselben zuwider laufen. Wie Wahrsager aber können uns deuten, was nach der Natur und nach dem Schicksal geschieht; so wie auch die Physiognomen mehr nicht können. Als der Physiognome Zopyrus über Sokrates, den Philosophen, häßliches Zeug, gerade das Widerspiel des Wandels, dessen er sich befließ, sagte, und von den Schülern des Sokrates darüber ausgelachet

wurde; sagte Sokrates, Zopyrus habe nicht gelogen: Denn so viel an der Natur läge, würde er wirklich ein solcher Mensch seyn, wenn er nicht durch Uebungen nach den Lehren der Philosophie sein Naturell ausgebessert hatte. Und dieses ist nun das wesentliche der Lehrmeynung der Peripatetiker von dem Schicksale.

§. 7. Die Richtigkeit des bisher behaupteten wird in desto hellerm Lichte stehen, wenn wir neben die obigen Beweise unsrer Sätze die ungereimten Folgen stellen, welche aus der Meynung deren herfliessen, welche behaupten, es geschehe alles nach dem Schicksal. Wenn wir auf diese Weise beyde Partheyen reden lassen, und die Meynungen gegen einander über stellen; so werden wir die Wahrheit in hellerm Licht sehen, und noch dieses dabey gewinnen, daß wir öfterer Wiederhohlung dergleichen Sätze enthoben bleiben.

Es ist in der That schier nicht zu begreifen, wie gewisse Leute im Rufe der Philosophen stehen und für Männer können angesehen werden, die der Wahrheit in dem Wesen der Dinge nachforschen, und wie diese sich selbst für Philosophen halten und sich bedünken lassen können, daß sie an Erkenntniß der Wahrheit andere Menschen weit übertreffen, und eben deswegen andern die Philosophie ernstlich empfehlen, wie es möglich sey, sage ich, daß solche Anhänger der Meynung geworden, daß alle Dinge nothwendiger Weise und nach dem Schicksal geschehen; einer Meynung, wohin wir nur Idioten ihre Zuflucht nehmen sehen, die aus Gefühl ihres Mangels an allen Geschicklichkeiten und Verdiensten, alle Schuld der elenden Umstände, worin sie sich befinden, auf das Schicksal werfen: einer Meynung, die weder mit den offenbarsten Wahrhei-

ten übereinstimmt, noch irgend einen tüchtigen Beweis für sich hat; bey welcher endlich schlechtweg geleugnet wird, daß irgend etwas in unsrer Gewalt oder freyen Willen stehe: und welcher Satz würde wohl grössern Schaden anrichten, als dieser, wenn er angenommen würde? Daß jene Meynung mit den offenbarsten Wahrheiten streite, erhellet daraus, daß fast von allen Menschen, Idioten und Philosophen, angenommen wird, es geschehen einige Dinge von sich selbst, und von ungefähr, und es gebe unter den Dingen, die geschehen, auch solche, die zufälliger Weise geschehen und unter die Dinge gehören, von denen sich kein Grund angeben läßt, warum sie geschehen oder nicht geschehen, so oder anders geschehen. Keiner aber von diesen Sätzen wird von denen zu erretten seyn, die behaupten, es geschehen alle Dinge nach dem Schicksal: wenn anders zur Errettung eines Satzes gehört, daß man die Begriffe ungeändert lasse zu deren auf- und angenommenen Bezeichnung diese und diese Wörter gebraucht werden. Denn wer den Worten eines Satzes andere Bedeutungen unterschiebt und sich einbildt, weil die Worte unverändert bleiben, so bleibe auch der Satz aufrecht stehen, der hat nichts weniger gethan, als den Satz errettet. So wird der Satz, es geschehen einige Dinge von Ungefähr, nicht aufrecht erhalten, wenn einer die Natur der auf diese Weise geschehenen Dinge leugnet, und Dingen die nothwendiger Weise geschehen, den Namen des Ungefährs beylegt, sondern wenn er hat erweisen können, daß die Dinge aufrecht erhalten werden, welche jedermann unter dem Namen des Ungefährs versteht.

§. 8.

§. 8. Nun sagen einmal alle Menschen, welche bey den gemeinen und natürlichen Begriffen bleiben, diejenigen Dinge geschehen von ungefähr und von sich selbst, welche auf Ursachen erfolgen, wobey die Absicht etwas ganz anders zu bewirken gewaltet hatte. Denn wenn bey dem, was um eines gewissen Dinges willen geschieht, das nicht herauskömmt, weswegen es geschah, sondern etwas anders, was man nicht erwartete, so sagt man, das geschehe von ungefähr, (απο τυχης) es sey ein Ding, das von sich selbst (καθ᾽αὑτο) ohne Ursache geschehen, zufälliger (κατα συμβεβηκὸς) Weise, aber etwas, das zur Hervorbringung eines andern Dings geschah, zur Ursache bekommen habe. * Daß iedermann die Worte, es geschehe etwas von ungefähr, in diesem Verstand brauche, zeigt sich aus den Beyspielen und Fällen, wo man sagt, das Ding sey von ungefähr geschehen. Man sagt z. Ex. es habe einer von ungefähr einen Schatz gefunden, wenn er einer andern Ursache wegen, nicht um einen Schatz zu finden, gräbt und auf einen Schatz geräth. Denn einer, der gerade deswegen gräbt, der geräth nicht von ungefähr darauf: Ihm begegnet, wenn er den Schatz findt, gerade das, weswegen er gräbt. Hat er aber nichts weniger, als einen Schatz zu finden, im Sinn gehabt, sondern andrer Ursache wegen gegraben, und dieser Fund begegnet ihm (welches bey jenem der Endzweck war) so sagt iedermann, dieser habe den Schatz von ungefähr gefunden. Auf gleiche Weise sagt man, es sey einer von ungefähr zu seinem Gelde gekom-

* Intereſt inter cauſas fortuito ante greſſas, & inter cauſſas cohibentes in ſe efficientiam naturalem. Cicero de Fato, §. 19.

men, wenn er anderer Ursache wegen auf den Markt gegangen ist, daselbst aber seinen Schuldner, der eben Geld bey sich hat, antrift, und seine Schuld von ihm bezieht. Denn da ist dem, bey dessen Ausgehen auf den Markt es auf anders abgesehen war, nun das begegnet, daß ihm seine Schuld bezahlet wurde, welches ihm zufälliger Weise begegnet ist, wie wenn es wirklich seine Absicht gewesen wäre. Jenes war die wirkende Ursache, dieses der Austrag derselben. Denn man würde nicht mehr sagen, er habe die Schuld von ungefähr erhalten, wenn er eben um deswillen auf den Markt gegangen wäre, weil dann sein Ausgehen gerade dieses zum Zweck gehabt hätte. Von einem Pferde, das um des Futters oder anderer Ursache willen, den Knechten, die zu ihm hätten Sorge haben sollen, ausgerissen ist, und auf der Flucht seinem Herrn in die Hände rennt, sagt man, es habe sich von selbst (αυτοματως) gegeben. Allein was brauchen wir mehr Beyspiele anzuführen, oder über das gesagte ausführlicher zu seyn? Dieß mag für unser Vorhaben, zu zeigen, in welcher Bedeutung die erwähnten Ausdrücke üblich seyen, genug seyn. Da es sich nun mit den Dingen, die von ungefähr und von selbst geschehen, so verhält, daß sie nicht aus Absicht oder nach einer Endursache geschehen, (denn was nur ein seltener Erfolg dieser oder jener vorhergehender Umstände ist, das nennt man ein Ding, das von ungefähr oder von sich selbst begegnet,) wie wird man die vorerwähnten Sätze erhalten können nach den Begriffen derjenigen, nach welchen alles, was ist oder geschieht, nothwendige Wirkung vorhergehender Ursachen ist, so daß alles und jedes, was ist oder geschieht, seinen zureichenden Grund, warum es noth-

wendig seyn oder geschehen müßte, in dem Daseyn oder Geschehen eines vorhergehenden Dings hätte? Da bleibt ja nicht einer der vorerwähnten Begriffe oder Sätze aufrecht stehen, sondern dem Namen des Ungefährs wird eigenmächtig eine andere und fremde Bedeutung untergelegt. Denn wenn sie sagen wollten, sie behalten auch bey der Behauptung, daß alles nothwendiger Weise geschehe, jene Begriffe bey, weil sie die Wörter beybehalten; so wäre das ein bares Sophisma, womit sie sich selbst und andere täuschen wurden. Denn auf die Weise könnten sie eben so gut behaupten, das Schicksal und das Ungefähr sey eines und eben dasselbe, und es sey so fern von ihnen, das Ungefähr zu läugnen, daß sie vielmehr sagen könnten, alles was geschieht, geschehe von ungefähr. Aber sie wollten auch nicht durch Beybehaltung des Wortes ungefähr, die Ursache einiger Dinge angeben, sondern durch Aufhebung des Satzes, daß es eine Classe von Dingen gebe, die von ungefähr oder von selbst geschehen. Denn was thun die anders, die das Ungefähr und das von Selbst durch eine der menschlichen Vernunft unbekannte Ursache erklären, als daß sie eine besondere Bedeutung dieses Wortes eigenmächtig einführen? Denn wenn sie zum Behuf dieser Bedeutung sagen wollten, die Menschen seyen zuweilen von selbst krank, so oft die Ursache der Krankheit unbekannt sey, so sagten sie eine offenbare Unwahrheit. Denn man braucht diesen Ausdruck nicht, wo eine Ursache, aber eine verborgene, vorhanden ist; sondern das Prädikat der von selbst begegnenden wird nur von solchen Dingen gebraucht, von welchen man versichert ist, daß sie ohne einige Ursache geschehen. Denn wer wird von einer

Sache, deren Ursache vorausgesetzet und nachgeforschet wird, sagen, sie sey von selbst geschehen? oder wer der Ursache einer Sache, wovon man versichert ist, daß sie von selbst geschehen sey, nachforschen? Darum führen auch die Aerzte diese Sprache niemalen von den Kranken, auch wenn ihnen die Ursache der Krankheit noch verborgen ist. Denn die oben angeführten Fälle, von denen jedermann gesteht, daß sie von ungefähr geschehen, können dem Ungefähr in diesem Verstand gar nicht zugeschrieben werden, sondern ganz andere Fälle gehören dahin, von denen kein Mensch zu sagen pflegt, daß sie von ungefähr begegnen. Die Ursachen daß jener den Schatz gefunden, und dieser seine Schuld erhalten hat, sind der menschlichen Vernunft nicht verborgen, sondern klar und offenbar. Dort war das Graben die Ursache des Findens, und hier das Ausgehen auf den Markt die Ursache der erhaltenen Schuld: Denn hätte jener nicht gegraben, so hätte er nicht gefunden, und wäre dieser nicht auf den Markt gegangen, so hätte er seine Schuld nicht empfangen. Weil aber diese Ursachen nicht die Endursachen waren, um deren willen diese Sachen geschahen, sondern diese Sachen um anderer Dinge willen geschahen; so ist darum von diesen und dergleichen Sachen das gemeine Urtheil, daß sie von ungefähr geschehen. Der menschlichen Vernunft unbekannte Ursachen finden vielmehr bey denen Dingen statt, von denen geglaubt wird, sie geschehen durch gewisse Sympathien oder Antipathien, wo man die wirkliche Ursache, wodurch sie geschehen, nicht weiß: wie z. E. bey den Amuleten, wo niemand eine vernünftige oder wahrscheinliche Ursache solcher oder solcher Wirkung, die sie thun, anzugeben weiß.

Dahin gehören auch die Zauberlieder und andere Beschwörungen: Denn bey diesen räumt jedermann verborgene Ursachen ein; daher man sie auch unerklärliche und unauflösliche Dinge nennt. Aber niemand sagt, daß eines dieser Dinge von ungefähr wirke, sondern es ist der gemeine Glaube, daß sie nach einer bestimmten Ursache wirken, was sie wirken. Folglich haben die Dinge die von ungefähr geschehen, diese Benennung nicht daher, daß ihre Ursachen unbekannt sind, sondern daher, daß sie in keiner Haupt= oder Endursache gegründet sind.

§. 9. So hätten wir also gezeiget, daß unsere Gegner von den Dingen, die von ungefähr geschehen, nur den leeren Namen beybehalten, unsere Sätze aber mit den allgemeinen Begriffen übereinstimmen. Daß aber auch die Zufälligkeit, (το ενδεχομενον) oder die Möglichkeit so oder anders zu geschehen, von denen geläugnet werde, welche behaupten, es geschehen alle Dinge nothwendiger Weise, erhellet geradezu. Denn wenn man nur von denen Dingen richtig sagen kann, daß sie zufälliger Weise geschehen, bey denen der Fall möglich ist, daß sie auch nicht geschehen, (wie sich aus der Redensart, geschehe es oder nicht, zeigt;) so ist hingegen bey nothwendigen Dingen der Fall, daß sie nicht geschehen, unmöglich. Ich nehme das Wort, Nothwendig, nicht in der Bedeutung dessen, was durch Gewalt geschicht, (niemand deute mir es dahin aus) sondern ich verstehe darunter, was von einigen Dingen ihrer Natur nach geschieht, und dessen Gegentheil unmöglich geschehen könnte. Ungereimt wäre es und aller Erfahrung zu wider, wenn man die Nothwendigkeit so weit ausdehnen wollte, als ob man keine

Bewegung machen, kein Glied regen könnte, dessen Bewegung nicht auch zu unterlassen möglich wäre; sondern so oft wir den Hals wenden, einen Finger strecken, die Auglieder erheben, u. s. w. geschieht jede solche Bewegung nach vorhergehenden Ursachen, jedoch so, daß wir dieselben auch unterlassen können: Zumalen in den Dingen, die da sind und geschehen, ein grosser Unterschied sichtbar ist, woraus man leicht bemerken kann, daß nicht durchaus alle Dinge von solchen nothwendig wirkenden Ursachen abhangen. Denn wir sehen ja, daß es einigen Dingen nicht möglich ist, sich in das Gegentheil des Zustandes zu versetzen, worinn sie sind, daß es hingegen andern möglich ist, ihren Zustand zu ändern. Feuer z. E. kann unmöglich Kälte annehmen, die das Gegentheil seiner warmen Natur ist: Schnee kann keine Wärme annehmen, und doch Schnee bleiben: Wasser hingegen, obwohl es kalt ist, kann seine Kälte ablegen und den Gegensatz derselben, Wärme annehmen. Auf gleiche Weise ist es möglich, daß derselbige, der itzt sitzt, aufstehe; der itzt in Bewegung ist, sich in Ruhe begebe; der itzt redt, schweige, und bey hundert andern Dingen mehr werdet ihr finden, daß sie im Stande sind entgegengesetzte Beschaffenheit anzunehmen Wären sie nothwendiger Weise in dem ein oder andern Zustande, so wäre es ihnen schlechterdings unmöglich, den demselben entgegengesetzten Zustand anzunehmen. Diejenigen sind also nicht nothwendiger Weise so oder so beschaffen, welche auch der entgegengesetzten Beschaffenheit empfänglich sind. Sind sie es aber nicht nothwendiger, so sind sie es zufälliger Weise. Was aber zufälliger Weise an einem Dinge ist, das ist so an ihm, daß es nicht nothwendiger Weise, sondern durch einen

Zufall an ihm geworden ist. Was aber zufälliger Weise an einem Dinge geworden ist, das hätte an demselben auch können nicht geworden seyn. Denn ein jedes dieser Dinge ist zufälliger Weise in dem Zustande, worinn es ist, weil es ein möglicher Fall ist, daß es auch in dem entgegengesetzten Zustande wäre, weil es in dem einen oder in dem andern seyn konnte. In dem Zustand aber, worinn es itzt ist, ist es nicht schlechterdings nothwendiger Weise, weil das Gegentheil möglich ist. Solche Zustände oder Beschaffenheiten nun, worein die Dinge nicht durch vorhergehende Ursachen nothwendig sind gesetzt worden, gehören unter das Zufällige. Da hiemit alle Dinge, welche entgegengesetzter Zustände eben so wohl empfänglich sind, zufälliger Weise so oder nicht so beschaffen sind, so kann es eine zahllose Menge Dinge geben, die zufälliger Weise sind oder geschehen. Denn es wäre ungereimt, wenn man behaupten wollte, daß unter der Nothwendigkeit auf gleiche Weise sowohl diejenigen Dinge stehen, deren Gegentheil nicht möglich ist, als diejenigen, die auch des Gegentheils, von dem Zustande, worinn sie sich befinden, empfänglich sind. Wenn also Dinge, die sich nothwendiger Weise in einem Zustande befinden, des entgegengesetzten Zustandes unfähig sind; so sind folglich Dinge, deren Zustand einer Veränderung in den entgegengesetzten fähig ist, nicht nothwendiger Weise in dem Zustande, worinn sie sich befinden.

§. 10. Wenn aber einige behaupten wollen, daß durch den Satz, es geschehen alle Dinge nach dem Schicksal, das Zufällige und das Mögliche (τὸ ενδεχομενον ϗ τὸ δυνατον) nicht aufgehoben werden, und zwar aus dem Grunde, weil alles das möglich sey, dessen Seyn oder

Werden von niemanden gehindert wird, obwohl es nicht zur Wirklichkeit kömmt; weil nichts im Wege stehe, daß nicht auch das Gegentheil dessen, was nach dem Schicksal geschieht, wirklich werde: Folglich dasselbe, obwohl es nie zur Wirklichkeit kömmt, doch möglich bleibe: — wenn sie für den Satz, es hindere nichts, daß dasselbe zur Wirklichkeit komme, diesen Beweis führen: Die Dinge, die solches hindern, seyen uns unbekannt; es müssen aber allerdings gewisse Hindernisse seyn; denn eben das, was verursacht, daß das Gegentheil desselben nach dem Schicksal wirklich werde, sey auch die Ursache daß jenes Mögliche nicht zur Wirklichkeit komme: Denn es ist schlechterdings unmöglich, sagen sie, daß unter gleichen Umständen entgegengesetzte Dinge geschehen: indessen aber, weil uns ganz unbekannt ist, was die Ursachen eigentlich seyn mögen, so ist deswegen dem Möglichen unverwehrt zur Wirklichkeit zu gelangen: — wenn sie solches Zeug schwazen, heißt das nicht Spaß treiben in Sachen, wo Spaß übel angebracht ist? Denn ob wir die Ursachen wissen oder nicht wissen, was thut das zum Seyn oder Nichtseyn der Sachen? Sie verrathen mit diesem Argument, daß sie sich einbilden, die Möglichkeit der Dinge komme auf unsere Einsicht in die Kenntniß der Ursachen an, oder die Dinge werden durch unsere Einsichten möglich. Also wären die gleichen Dinge bey denen, welche die ihre Wirklichkeit hintertreibenden Ursachen einsehen, bey den Wahrsagern z. E. Unmöglichkeiten; bey denen hingegen, die diese Ursachen nicht wissen, Möglichkeiten. Auf diese Weise meynen sie die Natur des Möglichen zu retten, und darum behaupten sie, auch das, was nach dem Schicksal geschehe, geschehe

nicht aus unvermeidlicher Nothwendigkeit; denn es sey möglich, daß auch das Gegentheil geschehe: und brauchen da das Wort möglich wieder, in dem schon angemerkten Sinne. Allein das heißt, wie gesagt, Spiel treiben, nicht seinen Satz erhärten. Von gleichem Gelichter ist es, wenn sie sagen, der Satz, morgen wird ein Seetreffen seyn, kann wahr seyn und doch nicht eben nothwendig. Denn nothwendig ist nur, was allezeit wahr ist: Dieses Seetreffen aber ist itzt noch nicht wahr, sondern wird es erst seyn, wann es geschieht. Wenn aber der Satz nicht nothwendig ist, so ist es auch das nicht, was damit gesagt wird, daß ein Seetreffen seyn werde. Wenn es aber nicht nothwendig wahr, und doch wahr ist, daß ein Seetreffen, nicht nothwendiger, hiemit zufälliger Weise seyn werde; so folgt klar, daß zufällige Begebenheiten von denen nicht geläugnet werden, welche behaupten es geschehen alle Dinge nach dem Schicksal. Das heißt abermal Spiel treiben und von Sachen reden wollen, die man nicht versteht. Denn einmal ist nicht alles, was nothwendig geschieht, nothwendig: wenn nämlich nur das ewige nothwendig ist, was aber aus Nothwendigkeit geschieht, wegen des Geschehens oder Werdens selbst nicht etwas ewiges seyn kann: Zweytens ist der Satz, der dieses sagt, kein nothwendiger Satz, da auch das, was damit gesagt wird, nicht nothwendig ist. Denn nicht jeder Satz, der etwas als nothwendig angiebt, ist schon deswegen ein nothwendiger Satz, sondern das Kennzeichen eines nothwendigen Satzes ist dieses, daß er nicht kann aus einem wahren Satz in einen falschen verwandelt werden. Folglich hindert nichts, daß der nicht nothwendige Satz: morgen wird ein Seetreffen seyn: doch wahr sey. Setzte

man die Bestimmung hinzu, nothwendiger Weise, als würde er dadurch zu einem nothwendigen Satz, so ist er dann nicht mehr wahr. Wiewohl er aber durch diese zugesetzte Bestimmung nicht zu einem nothwendigen Satz wird, so bleibt er doch ein wahrer Satz, auch ohne diese Bestimmung. Ist er aber wahr, so wird, morgenden Tages, der Satz auch wahr seyn, es ist nothwendiger Weise ein Seetreffen geliefert worden; also nicht zufälliger Weise; folglich müßte der Satz: morgen wird ein Seetreffen seyn, in dem Sinne wahr seyn: ein Seetreffen wird zu allen Zeiten nach dem Schicksal geschehen: wenn nämlich alles, was geschieht, nach dem Schicksal geschieht. Geschieht aber alles nach dem Schicksal, so geschieht alles unumgänglich; geschieht alles unumgänglich, so kann nie begegnen, daß es uicht geschehe; kann aber nie begegnen, daß es nicht geschehe, so geschieht es nothwendiger Weise. Hiemit wird alles, was nach dem Schicksal geschieht, nach den eigenen Sätzen dieser Leute nothwendiger Weise geschehen, und keineswegs doch auch zufälliger Weise, wie sie auf eine kindische und lächerliche Weise behaupten wollen.

§. 11. Wenn alles, was geschieht, nur Folge und Wirkung von vorhergehenden zum Grund liegenden bestimmten Ursachen wäre, so würde aus dieser Meynung natürlich folgen, es sey vergebens, daß die Menschen überlegen und berathschlagen, was sie thun oder lassen wollen. Und ist dieses vergebens, so ist es auch vergebens, daß der Mensch ein Vermögen zu denken besitzt. Gleichwohl wenn die Natur, in Dingen die zu ihrer Hauptabsicht gehören, nichts vergebens thut, dieses aber, daß der Mensch ein mit Denkenskraft versehenes

Wesen sey, zu den Hauptabsichten der Natur, und keinesweges unter Nebenabsichten, oder zufällige Folgen und Umstände gehört; so mag man richtig den Schluß machen, die Menschen seyen nicht vergebens mit der Denkenskraft und mit dem Vermögen zu überlegen und zu berathschlagen versehen werden. Daß aber alle Ueberlegung vergebens sey, wenn alles nothwendiger Weise geschieht, kann ein jeder leicht einsehen, wer nur weiß, wozu man Ueberlegung braucht. Jedermann räumt ein, daß der Mensch von Natur diesen Vorzug vor den Thieren habe, daß er nicht, wie diese, geradezu den sinnlichen Empfindungen folgt, sondern einen innern Richter über die vorkommenden Bilder hat, die Vernunft, die es beurtheilt, welche von denselben annehmenswerth seyen *. Braucht er denselben, und findt in der Untersuchung, daß eine Sache wirklich das ist, was der erste Anschein versprach, so giebt er dem sinnlichen Bilde Beyfall und bestrebt sich um die Sache. Findt er aber, daß die Sache nun in der nähern Prüfung eine andere Gestalt gewinnt, und etwas anders seiner Wahl würdiger ist, so erwählt er dasselbe, und läßt das fahren, was ihm anfangs als annehmenswerth vorgekommen war. Unser erstes Urtheil, das wir bey der ersten sinnlichen Empfindung gefällt hatten, fällt daher bey mancher Sache weg, wenn wir nachwärts vermittelst der richtenden Vernunft finden, daß sie ganz etwas anders ist. Darum handeln wir sehr oft ganz anders, als wir gerade auf die erste sinnliche Vorstellung gehandelt hätten; eben weil es in unserer Macht steht zu überlegen, und diejenige Wahl zu treffen, die

* Conf. Alexandri Aphrod. quæstiones naturales III. 14. G. Herveto interprete. Basil. apud Oporin. 1548.

wir bey der Berathschlagung gut finden. Eben deswegen aber stellt man keine Ueberlegung an über Dinge, die ewig sind, auch nicht über Dinge, die unstreitig nothwendiger Weise geschehen, weil uns bey diesen die Ueberlegung ganz unnütz seyn würde. Eben so wenig stellt man Berathschlagung an über Dinge, die zwar nicht nothwendiger Weise geschehen, aber in fremder Gewalt stehen: Denn auch hier hätten wir von der Berathschlagung keinen Nutzen: endlich auch nicht über Dinge, die zwar unsere eigenen Handlungen, aber schon vorüber sind: Denn auch in Ansehung deren würde uns die Berathschlagung nichts helfen. Wir berathschlagen uns nur über unsere noch zukünftigen Handlungen, weil uns nämlich da die Berathschlagung so wohl zur Wahl, als zur Ausführung von grossem Nutzen seyn kann. Denn wie wir die Berathschlagung bey Dingen, wo sie uns schlechthin vergebens seyn würde, unterlassen, so ist klar, daß uns bey denen Dingen, worüber wir Berathschlagung anstellen, grösserer Vortheil zuwächst, als wenn wir uns über jene vorerwähnten Dinge berathschlagen würden. Und worinn besteht dieser Vortheil? Darinn, daß wir, die wir die Wahl unserer Handlungen in unserer Gewalt haben, das, was wir ohne Berathschlagung nicht würden gethan haben (indem wir lediglich der ersten sinnlichen Vorstellung gefolget hätten) weil es uns itzt bey vernünftiger Ueberlegung der Wahl würdiger dünkt, vorzüglich vor jenem erwählen und thun. Und das kann geschehen, wenn nicht alle unsere Handlungen unter dem Zwang der Nothwendigkeit stehen? Wären hingegen alle unsere Handlungen in gewissen vorhergehenden Ursachen so fest gegrüudet, daß wir keine Freyheit hätten,

zu handeln oder nicht zu handeln, sondern jede unserer Handlungen bestimmt (determinirt) wäre, gerade so, wie das Feuer brennen, der Stein fallen und der Cylinder auf einer abhängigen Fläche sich herunterwälzen muß; — was für Vortheil würden wir von der Ueberlegung und Berathschlagung, wie wir handeln wollen, haben? Denn was wir ohne alle Berathschlagung gethan hätten, gerade dasselbige müßten wir auch nach aller Berathschlagung nothwendiger Weise thun; hätten also von dem Berathschlagen auf der Welt nichts desto mehr, als daß wir berathschlaget haben. Das könnten wir nun freylich auch über Dinge thun, die nicht in unserer Gewalt stehen: aber eben darum weil es ohne allen Nutzen wäre, lassen wir es bleiben. Hiemit wäre uns die Berathschlagung auch bey denen Dingen unnütz, wo wir dieselbe mit Absicht eines wichtigen Vortheils anstellten: Und daraus würde folgen, das Vermögen zu denken und zu überlegen wäre uns von der Natur vergebens verliehen? Man thue hinzu, daß diese Gegner selbst und beynahe alle Philosophen überhaupt der Meynung beypflichten, es geschehe von der Natur nichts vergebens; so sind damit alle die Sätze zernichtet, aus denen unmittelbar folgen würde, daß wir mit dem Ueberlegungs-Vermögen vergebens versehen seyen. Dieses würde aber die unmittelbare Folge von dem Satze seyn: unsere Handlungen stehen nicht so in unserer Gewalt, daß wir auch das Gegentheil thun könnten.

§. 12. Wenn nun mit diesem Satz alle Berathschlagung oder Ueberlegung aufgehoben wird, wie itzo ist erwiesen worden, so wird mit demselben zugleich auch alle Freyheit des Willens, oder daß irgend etwas in

unserer Gewalt stehe, geläugnet. Denn unter dem, was in unsrer Gewalt oder in unserm freyen Willen steht, verstehen alle, die nicht Anhänger von jener Meynung sind, alles, was wir zu thun oder nicht zu thun, Herr und Meister sind, so daß wir uns gar nicht nach äussern Ursachen oder Umständen richten und uns von denselben nicht auf die oder diese Seite treiben lassen. Auch die **Wahl**, (προαιρεσις) diese den Menschen ganz eigene Sache, lauft eben dahinaus. Denn die Wahl ist nichts anders, als ein sehnlicher Trieb nach etwas, das in vorhergegangener Untersuchung wünschenswerth ist erkennt worden. Daher findt die Wahl nicht statt in Sachen, die nothwendiger Weise geschehen, auch nicht in Sachen, die zwar nicht nothwendiger Weise, aber nicht von uns geschehen, auch nicht in allen Sachen, die von uns geschehen, sondern nur in denen, wo wir Meister sind, die Sache zu thun oder zu unterlassen. Denn wer sich über etwas berathschlägt, der bedenkt sich, ob er dasselbe thun oder nicht thun solle; und wenn er die Sache seiner Bestrebung werth achtet, so sucht er, wie er dazu gelangen könne: erfährt er bey seinem Suchen, es sey eine Unmöglichkeit, die Sache zu erhalten, so giebt er sie auf: das gleiche thut er, wenn die Sache zwar an sich möglich, aber nicht in seiner Gewalt ist. Er fährt hingegen fort zu suchen, wie er seinen Zweck erreichen könne, bis er ein tüchtiges Mittel findt: Dann hat seine Berathschlagung ein Ende; denn er ist in seinem Suchen auf das gekommen, was er anfangs gewollt, was er sich zum Zweck gesetzt hatte. Dieses Nachforschen aber stellt er an, als einer, der es in seiner Gewalt hat, auch das Gegentheil dessen, worüber die Frage ist, zu thun. Denn bey allem, wor-

über einer sich besinnt, kömmt allemal in Untersuchung: Soll ich dieses oder das Gegentheil dessen thun? wenn er auch behauptete, es geschehe alles nach dem Schicksal. Die Wahrheit dessen, was er thut, widerlegt die Falschheit seiner Meynung offenbar. Denn was wäre ungereimter, als behaupten wollen, es seyen alle Menschen von der Natur selbst in diesen Irrthum geführet. Denn daß uns dieser Begriff von der Natur eingepflanzet sey, wir haben bey unsern Handlungen eine solche Freyheit, daß wir allemal auch das Gegentheil dessen, was wir thun, thun könnten, und daß nicht alles, was wir erwählen, in vorhergehenden Ursachen so fest gegründet sey, daß wir nicht anders könnten, als das erwählen, — davon ist die Reue, die öfters auf unsere Wahl erfolgt, ein sattsamer Beweis. Denn eben darum, weil es möglich war, nicht das zu erwählen und nicht so zu handeln, werden wir reuend und klagen uns selbst einer nachläßigen Berathschlagung an. Und wenn wir auch an andern bemerken, daß sie es schlecht überlegt haben, wie sie sich zu verhalten hätten, so beschuldigen wir sie keines geringen Fehlers. Zuweilen pflegen wir auch des Rathes guter Freunde: es muß folglich in unserer Gewalt stehen, dieselben zu Rath zu ziehen oder nicht: Wir müssen folglich unter ihrer Leitung oft andere Entschliessungen fassen, als wir ohne dieselbe würden gefasset haben. Es ist demnach aus der Natur der Sache selbst klar, und das gesagte mag bloß zur Erinnerung hinlänglich seyn, daß man unter der Benennung dessen, was in unserer Gewalt steht, Dinge versteht, die wir mit aller Freyheit erwählen, und davon wir auch das Gegentheil hätten erwählen können.

§. 13. Da sich dieß also verhält, so wäre es überflüßig zu beweisen, daß sich dieser Satz bey der Meynung derer, welche behaupten, daß alle Dinge nach dem Schicksal geschehen, nicht retten liesse. Sie unterstehen sich selbst nicht, ihn mit ihrer Meynung zu vereinbahren: Denn sie sehen es selbst ein, daß sie etwas unmögliches unternehmen würden. Wie sie der Benennung dessen, was von ungefähr geschieht, eine andere und gezwungene Bedeutung unterlegen, und dadurch ihre Zuhörer bereden wollen, der Satz, es geschehen einige Dinge von ungefähr, bliebe auch in ihrem System aufrecht stehen; so machen sie es auch in Ansehung der Dinge, die in unsrer Gewalt stehen. Denn obwohl sie läugnen, daß der Mensch freye Wahl habe, und auch das Gegentheil dessen, was er thut, thun könnte; so behaupten sie doch, daß das, was durch uns geschieht, in unserer Gewalt stehe. Denn sie sagen, die Dinge, die sind oder geschehen, sind keineswegs alle von gleicher Natur: Die lebendigen und die leblosen Dinge haben nicht einerley Natur, auch nicht einmal alle Lebendigen sind von einerley Natur: Denn wie die vielen Gattungen, so müssen auch die Naturen derselben sehr unterschieden seyn. Alles nun, was geschieht, das geschieht nach eines jeden Dinges eigener Natur; was vom Stein geschieht, nach der Natur des Steins; was vom Feuer nach des Feuers Natur; was von einem lebendigen Wesen geschieht, nach des lebendigen Wesens Natur: Da nun alles, was geschieht, von jedem Dinge nach seiner eigenen Natur geschieht, so kann, sagen sie, kein Ding anders, als es geschieht, geschehen, sondern es muß alles von allen Dingen nothwendiger Weise geschehen, nicht nach einer Nothwendigkeit des Zwanges,

sondern weil es nach der Natur des Dinges unmöglich wäre, daß es nicht geschehe; weil die Umstände nun einmal so waren, und es unmöglich war, daß sie zugleich so und nicht so waren; weil es unmöglich war, daß es sich in damaligen Umständen anders, als gerade auf diese Weise, bewegte. Läßt man, sagen sie, von der Höhe einen Stein aus der Hand, so ist unmöglich, daß er nicht herunterfalle, wenn ihn niemand auffängt, weil seine innere Schwere diese Bewegung natürlich verursachet, sobald die äusseren Ursachen, die zur natürlichen Bewegung mitwirken bey dem Stein mit vorhanden sind; er muß also nothwendig in natürlicher Bewegung herunterfahren. Aber auch diese Ursachen, durch welche er alsdann beweget wird, sollen nothwendig seyn, und er soll nicht nur dieser Ursachen wegen müssen bewegt werden, sondern diese Bewegung soll dann zumalen auch nothwendiger Weise, und von dem Schicksale durch den Stein geschehen. Das gleiche behaupten sie auch von allen andern Dingen, und wie es sich bey den leblosen verhalte, so soll es sich auch bey den lebenden Dingen verhalten. Denn auch bey den lebenden Dingen gebe es, sagen sie, eine gewisse Bewegung nach ihrer Natur, diejenige nämlich, die von dem natürlichen Instinct oder Trieb herrührt: Denn jedes Thier, in so fern es sich als Thier bewegt, habe eine Bewegung, die von seinem Trieb herrührt und von dem Schicksal durch das Thier bewirkt werde. Bey solcher Bewandtnis der Dinge, da hiemit die Bewegungen und Wirkungen in der Welt von dem Schicksal geschehen, einige etwann durch die Erde, andere durch die Luft, andere durch das Feuer, andere durch einen andern Körper, da einige auch durch die Thie-

re geschehen (instinktmäßige Bewegungen nämlich,) so behaupten sie, die Bewegungen die durch die Thiere von dem Schicksal bewirkt werden, stehen gleichwohl in der Thiere Gewalt: aber doch auch unter gleicher Nothwendigkeit, wie die Bewegungen aller andern Dinge, weil allemal nothwendiger Weise äussere Ursachen vorhanden seyn müssen; also daß die Bewegung der Thiere, beydes von ihnen selbst, und auch von dem Trieb und gewissermassen von der Nothwendigkeit herrühre. Da aber diese aus Trieb durch Zustimmung des Willens, jene durch Schwere, durch Wärme oder eine andere körperliche Eigenschaft geschehen; so sagen sie nur von der Bewegung der Thiere, daß sie in der Thiere Gewalt, nicht aber von der Bewegung des Steines, des Feuers u. s. w. daß sie in des Steins, des Feuers u. d. g. Gewalt stehe. Das ist also ihre Meynung von dem, was in unsrer Gewalt oder in unserm freyen Willen steht.

§. 14. Laßt uns nun sehen, ob sie bey solchen Sätzen die Begriffe des allgemeinen Menschenverstandes von dem was in unsrer Gewalt steht, unverletzt beybehalten. Denn wenn wir sie fragen, wie es möglich sey, daß, wenn alles nach dem Schicksal geschieht, ein freyer Wille oder etwas das in unsrer Gewalt stehe, aufrecht bleibe; so ist es uns bey dieser Frage nicht bloß um die Benennung, freyer Wille oder was in unsrer Gewalt ist, sondern um die Sache, die damit bezeichnet wird, um die freye Wahl zu thun. Denn eben darum, weil wir glauben, das was in unserer Gewalt steht, setze eine freye Wahl voraus, fordern wir Rechenschaft von ihnen, über die Behauptung, es geschehe alles nach dem Schicksal. Sie aber anstatt zu bekennen,

daß jene Begriffe bey ihrer Behauptung nicht zu retten seyn, anstatt die Gründe, warum es nicht seyn könne, unpartheyisch zu erwägen, und gewonnen zu geben; das sie gewiß selbst einsehen müssen, daß ihre Meynung durchaus nicht Stich hält, und daß alles was sie von Freyheit des Willens dennoch behaupten wollen, leeres Geschwätz sey: wollen lieber durch Zweydeutigkeit der Worte ihre Zuhörer verblenden, als vertrüge sich die Freyheit des Willens mit ihrer Lehre von dem Schicksal gar wohl, und als fielen damit die Folgen alle so gleich weg, die denen zur Last liegen, welche behaupten, es stehe nichts in unsrer Gewalt. Bey allen diesen Ausflüchten aber mag man doch mit Fuge fragen, erstens, warum sie, wenn doch alle Dinge, die einen durch dieß, die andern durch jenes, vom Schicksal geschehen, oder wenn das Schicksal alles und jedes durch eines jeden Dinges eigene Natur wirkt, warum sie denn nur allein von den lebenden Dingen, und sonst durchaus von keinen andern behaupten, daß etwas in ihrer Gewalt stehe? Denn aus gleichem Grunde, warum sie sagen, daß das, was durch die Thiere geschieht, in der Thiere Gewalt stehe, müßten sie auch sagen, daß in jedes andern Dinges Gewalt stehe, was immer durch dasselbe geschieht. Denn weil das was von einem Thier geschieht, nicht anders, als aus des Thiers eigenem Trieb und mit Zustimmung seines Willens geschieht, und ohne diesen Trieb und diese Zustimmung nicht geschehen würde, so behaupten sie, die Sache stehe in der Gewalt oder in dem freyen Willen des Thiers, obwohl sie nothwendiger Weise von ihm geschehe, und unmöglich anders hätte geschehen können. Sie behaupten aus keinem andern Grunde, daß es in des

Thiers Gewalt stehe, als weil die Sache durch kein anders als dieses Thier, und durch dieses nicht anders als so, geschehen könnte. Allein dasselbige läßt sich auch von allen andern Dingen sagen. Denn auch das, was durchs Feuer geschieht, hätte durch kein anderes Ding und auch durch das Feuer anders nicht, als durch Entzündung, geschehen können: Folglich müßte das auch in des Feuers Gewalt stehen, weil was durch das Feuer geschieht, nicht anders, als durch Entzündung vom Feuer geschieht, wenn das Feuer das Ding ergreift, wenn es aber nicht ergreift, nicht geschieht. Eben dasselbige wird man von allen und jeden andern Dingen mit Grund behaupten können.* Wir wollen aber hierüber nicht weitläufiger seyn: wir glauben, die Sache in das helleste Licht gesetzt zu haben, und über Worte streiten wir nicht. Daß sich die Gegner indessen einbilden, sie räumen den Thieren in den Dingen, die durch sie geschehen, etwas mehrers ein, als jedem andern Dinge in dem, was immer durch dasselbe geschieht, da es in der That ein leeres Wort ist, was sie jenen retten wollen; das ist allerdings zu tadeln, weil sie wegen der Zweydeutigkeit des Wortes entweder sich selbst betriegen, oder andere betriegen wollen.

Fürs zweyte aber möchte man sich wohl mit Recht darüber verwundern, wie es diesen Leuten beyfallen könne, den Trieb oder Instinct und die Zustimmung für

* Chrysippus tanquam arbiter honorarius, medium ferire voluisse videtur, sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt. Dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus. Cic. de Fato. 39.

einerley mit dem freyen Willen, oder dem was in unsrer Gewalt steht, zu halten, und deswegen das Letztere allen lebendigen Wesen ohne Unterschied zuzuschreiben. Denn der freye Wille besteht nicht darinn, daß man bey einer sinnlichen Vorstellung aus sich selbst dem Bilde nachgiebt, sich zu dem Dinge, wie es uns erscheint, hinneigt und dem Triebe nach demselben folgt. Hieraus dürfte wohl nur so viel erweislich seyn, daß man etwas aus sich selbst oder aus eigenem Willen thue. Allein was man aus eigenem Willen, oder aus sich selbst thut, und das was in unsrer Gewalt oder freyen Willen steht, ist keinesweges eines und ebendasselbige. Aus eigenem Willen geschieht jede Handlung, die aus ungezwungener Zustimmung geschieht. Dem freyen Willen hingegen werden nur diejenigen Handlungen zugeschrieben, zu welchen wir uns mit Ueberlegung und aus Gründen entschliessen. Jede Handlung hiemit, die von dem freyen Willen abhängt, geschieht zugleich aus eigenem Willen; aber nicht umgekehrt hängt jede willige Handlung von Freyheit des Willens ab. Aus eigenem Willen oder von sich selbst thun auch die unvernünftigen Thiere alles, was sie nach ihrem Instinct, und nach dem Gefallen oder Misfallen, was sie an einer Sache haben, thun. Dem Menschen aber kömmt es eigentümlich zu, daß seine Handlungen in seiner Gewalt stehen, oder daß er mit Freyheit des Willens handelt. Denn eben deswegen, weil er ein vernünftiges Wesen ist, heißt das so viel, als an der Vernunft, die er besitzt, einen Richter haben, der die vorkommenden sinnlichen Bilder prüft und überall entscheidet, was er zu thun oder zu lassen habe. Die anderen lebendigen Wesen, die lediglich den sinnlichen

Bildern folgen, werden bloß durch diese in ihren Zustimmungen und Trieben zu Handlungen bestimmet: Der Mensch hingegen hat einen Richter seiner sinnlichen Empfindungen, der ihm Verhaltungsregeln giebt, die Vernunft, vermittelst deren er jedes sinnliche Bild prüft, ob es ein trügliches oder ein zuverläßiges Bild der Sache sey, die es vorstellt. Findt er bey der vernünftigen Untersuchung, daß sich die Sache im Grunde anders verhält, als sie im Bilde erscheint, so läßt er sich von dem blossen Schein nicht verführen, sondern weiset den falsch-erfundenen ab. So enthält er sich z. E. öfters anscheinender Annehmlichkeiten, ungeachtet seiner natürlichen Neigung zum Angenehmen, weil sich der Anschein vor der Vernunft nicht bewährt hat; und verwirft anscheinende Vortheile aus dem gleichen Grunde, weil es die Vernunft also rathsam gefunden hat.* Wenn nun die Freyheit des Willens auf dem Beyfall der Vernunft beruht, welcher eine Folge des Nachdenkens und des Ueberlegens ist; unsere Gegner hingegen dieselbe lediglich in dem Beyfall und Triebe so blind und unvernünftig diese auch seyn möchten, setzen; so liegt aus ihren eigenen Sätzen klar am Tage, daß sie von der Freyheit des Willens einen unbestimmten Begriff haben, und daher weder gehörig anzugeben wissen, was sie sey, noch worauf sie beruhe. Denn ein vernünftiges Wesen seyn heißt in der That nichts anders, als Grund und Urheber von Handlungen seyn. Wie ein jedes Ding sein eigen Wesen hat, und das Wesen des Thiers in dem Vermögen nach Trieben zu handeln, das Wesen des Feuers in der Hitze und in der Kraft zu erhitzen, das Wesen andrer Dinge in an-

* Alexandri Aphrod. Quæst. naturales III. 13.

dern Kräften und Eigenschaften besteht; so besteht das Wesen des Menschen in dem Vermögen, nach der Vernunft zu handeln, welches eben so viel heißt, als er hat in sich selbst den Grund, einem Ding nachzuhängen oder nicht nachzuhängen. Das ist so sehr eines und ebendasselbige, daß wer dieses aufhebt, den Mensch aufhebt. Und das thun jene, welche die Vernunft ganz aus dem Spiel lassen, und die Freyheit des Willens einzig in dem Triebe setzen. Weil sie den Satz annehmen, die Freyheit des Willens sey nicht mehr von vernünftiger Ueberlegung abhängig, so ist damit der Grund zu einem Sophisme gelegt. Denn nun können sie dieselbe von dem blinden Trieb abhängig machen, und zu dem Satze fortschreiten, was das unvernünftige Thier nach blindem Trieb thue, das stehe auch in der Gewalt und freyen Willen des Thiers, denn es sey schlechterdings unmöglich, daß es irgend etwas ohne Trieb thue.

Wenn aber die Freyheit des Willens auf vernünftiger Ueberlegung beruhet, so folgt hieraus nicht, was jene daraus folgern wollen, daß die Handlungen des Menschen alsdann nothwendig seyen, oder nicht anders geschehen können, als wie sie jedesmal geschehen. Denn wiewohl der Mensch das Vermögen vernünftiger Ueberlegung allezeit besitzt, so macht er darum nicht bey allen seinen Handlungen Gebrauch von diesem Vermögen. Denn wir thun nicht alles, was wir thun, aus reifer Ueberlegung, sondern oftmalen, wenn wir etwa nicht Zeit und Gelegenheit genug haben uns zu bedenken und gehörige Berathschlagung anzustellen, thun wir auch ein und anders ohne Bedacht; oft geschieht dieses auch aus Trägheit oder aus andern Ursachen.

Wenn nun unsere Handlungen bald mit vernünftiger Berathschlagung, bald ohne solche geschehen, so findet der Einwurf nicht mehr statt, die vernünftigen oder überlegten Handlungen des Menschen stehen nicht in seinem freyen Willen, sondern seyen nothwendig und können nicht anders geschehen, als wie sie jedesmal geschehen. Denn wenn wir zuweilen mit Ueberlegung, zuweilen ohne Ueberlegung, handeln; so haben unsere Handlungen nicht mehr die einfache Art, wie das, was durch die Thiere, oder durch das Feuer, oder durch zwey schwere Körper geschieht: Und obgleich wir von der Natur die Freyheit besitzen, etwas auf vernünftige Ueberlegung zu thun, so haben wir doch unstreitig eben so gut auch die Freyheit keine Ueberlegung anzustellen, und dann ganz anders zu handeln, als wir bey vernünftiger Ueberlegung würden gehandelt haben.

§. 15. Wenn unsere Gegner weiter sagen: „Setzet, daß ein Mensch bey völlig gleichen Umständen bald so, bald anders handle, so nehmt ihr eine Bewegung an, wovon sich schlechterdings keine Ursache angeben läßt. Folglich läßt sich ohne Ungereimtheit nicht sagen, daß einer auch das Gegentheil dessen, was er thut, hätte thun können:„ — So irren sie sich hierinn wieder auf die gleiche Weise, wie in den bereits geprüften Sätzen. Denn obwohl freylich alles, was geschieht, seine Ursache hat, so folgt nicht, diese Ursache müsse allemal eine äussere seyn. Durch die so eben erwähnte Freyheit steht etwas in unsrer Gewalt und Willkühr, so daß wir selbst Herrn und Meister der Dinge sind, die auf solche Weise geschehen, und durch keine Ursache von aussen bestimmet werden. Also geschehen die Dinge, die auf diese Weise geschehen, gar nicht ohne Ur-

sache, sondern sie haben ihre Ursache inner uns. Denn der Mensch selbst ist der Grund und die Ursache seiner Handlungen, und das liegt in dem Wesen des Menschen, daß er das Principium so zu handeln in sich selber hat, wie es in dem Wesen der Kugel liegt, sich auf einer schiefen Fläche hinabwärts zu wälzen.* Alle andern Dinge hangen freylich von ihren äussern Ursachen ab; aber der Mensch nicht, weil ihm das wesentlich zukömmt, den Grund und die Ursache (seines Thuns) in ihm selbst zu haben, und nicht durchaus durch die jedesmaligen äussern Umstände bestimmet zu werden. Denn wenn unser Entschluß über unsere Handlungen immer durch einerley Zweck bestimmt würde; so hätte man vielleicht einigen Grund zu sagen, daß wir in gleichen Umständen allezeit die gleichen Entschliessungen fassen. Da es aber nicht an dem ist, (denn unsere Entschliessungen bestimmen sich nicht immer durch einerley; sondern bald wird unsere Wahl durch Tugend, bald durch Wollust, bald durch Eigennutz geleitet:) so kann es begegnen, daß wir unter den äussern Umständen bald auf diesen, bald auf einen andern vorzüglich unser Augenmerk richten, itzt uns für das, was Ehre und Lob bringt, ein andermal für das, was Vergnügen und Nutzen schafft, entschliessen. Denn wie

* Cicero meynt, Carneades habe die Mittelstrasse zwischen Epikurs ungefähr und Chrysipps Nothwendigkeit glücklich getroffen, da er gelehret, esse posse quendam animi motum voluntarium, eine Neigung des Willens, die von sich selbst entsteht, weil man will, weil es so beliebt: Da liesse sich, ohne wider den Sprachgebrauch zu reden, nicht sagen, das wäre eine Bewegung ohne Ursache: ita enim dicimus, sine causa, ut dicamus, sine externa & antecedenti causa, non sine aliqua. De Fato. §. 24. sqq.

man keiner anderweitigen Ursache nachfrägt, warum ein Stein durch seine innere Schwere zur Erde fällt, oder warum ein Thier nach seinem Instinct handelt; weil jedes die zureichende Ursache zu dem, was geschieht, in sich selbst enthält, und es ihre Natur so mitbringt; also muß auch ausser dem Menschen selbst keiner andern Ursache nachgefraget werden, warum wir bey gleichen Umständen bald so, bald anders, handeln. Das gehört nämlich zu des Menschen Wesen und Natur, daß er selber das Principium und die Ursache aller seiner Handlungen ist.

Will man einwenden: Auch der überlegende oder berathschlagende Mensch richtet sich in der Zustimmung seines Willens nach seinem Bedünken von den äussern Gegenständen, und folgt hiemit, wie andere Thiere, der sinnlichen Vorstellung: so ist dieses Irrthum; denn nicht jedes Bedünken von den vorkommenden Gegenständen ist sinnliche Vorstellung. Die sinnliche Vorstellung ist ein einfacher Eindruck, den die äussern Gegenstände, ohne zuthun der Vernunft, auf die Sinnen machen; daher er auch bey den unvernünftigen Thieren am stärksten ist. Es giebt aber auch andere Bedünken, wo die Vernunft, und hinzukommende richtige oder unrichtige Schlüsse die Ursache sind, warum uns die Gegenstände so oder so bedünken: Diese wird doch niemand blosse Bilder oder sinnliche Vorstellungen nennen wollen. Wer hiemit in eigner Ueberlegung durch Vernunftschlüsse seinen Willen für etwas bestimmt, der ist für sich selbst allein die zureichende Ursach seiner Willensbestimmung.

§. 16. Wir hätten also bisdahin bewiesen, daß die Freyheit des Willens bey der Behauptung einer all-

gemeinen Herrschaft des Schicksals nicht bestehen kann, und daß die Freunde dieser letztern Meynung sich fälschlich rühmen, auch jene dabey aufrecht erhalten zu können. Denn einerseits versuchen sie es nicht einmal, Grund anzugeben, warum sie das retten wollen, worüber wir, ob sie es retten, Untersuchung angestellet haben, indem die Sache geradezu unmöglich ist: anderseits ist der Grund womit sie sich gegen die Anklage, daß sie diese Freyheit aufheben, rechtfertigen wollen, durchaus nichtig und falsch. Nun aber fällt diesen Leuten, welche die Freyheit des Willens läugnen, ferner allerdings die Folge zur Last, daß sie, so viel an ihnen ist, in dem menschlichen Leben grosse Verwirrung und Verderbnis anrichten. Denn wenn sich die Sache so verhält, wie sie sich nach ihren Lehrsätzen verhalten müßte, so wird man keinen von ihnen, und auch sie werden niemand jemalen überreden können, sich anders aufzuführen, als er sich aufführt; denn es steht ja nicht in unsrer Macht, sagen sie, so oder anders zu handeln. So grosse Kraft, und so lautes Zeugnis der gemeinen Erfahrung hat die Wahrheit. Sollte aber dem ungeachtet die Meynung dieser Leute so sehr in den Schwung kommen, daß alle Menschen glaubten, sie seyen über keine einzige ihrer Handlungen Meister, sondern hangen lediglich von den äussern Umständen ab, müssen diesen nachgeben und blindlings folgen, es sey unumgänglich gerade das zu thun, was sie dann thun, weil es schlechterdings unmöglich wäre, bey solchen Umständen, worinn sie sich dannzumal befinden, etwas anders zu thun; müssen ein andermal ebenfalls dieses oder das nicht thun, weil es unmöglich sey, gegen solche Umstände, als dannzumal obwalten, sich aufzulehnen: — was

werden die Folgen hievon anders seyn, als daß alle Menschen solchem Glauben zu Folge geradezu allem, was Fleiß und Nachdenken erfordert, gute Nacht sagen, und sich der Faulheit und den Wollüsten ergeben, weil ihnen jenes doch nichts helfen, sondern allzeit geschehen würde, was nothwendig geschehen müßte? Und wenn dieses die allgemeine Denkensart seyn würde und die Handlungen der Menschen aus solchen Begriffen entspringen würden, würde wohl (denn um ihrer falschen Meynungen willen wird sich die Natur der Dinge nicht ändern) würde wohl etwas anders hieraus erfolgen, als allgemeine Verabsäumnis aller Tugend, (denn ohne Anstrengung wird keine einzige Tugend weder erworben noch unterhalten,) und zügelloser Hang nach den Lastern, die bey aller Trägheit und Wollust erhältlich sind? Und was für Vorstellungen wollten diejenigen, auf deren Grundsätze hin diese in eine solche Lebensart gerathen sind, ihnen darüber machen? Denn wenn sie ihnen die geringsten Vorwürfe machen wollten, könnten diese ihnen mit Recht erwiedern, es sey ihnen ja unter solchen Umständen schlechterdings unmöglich, anders zu handeln. Mit was Grund werden sie diejenigen tadeln können, deren Lehrmeister sie selber durch diese Grundsätze gewesen sind? Wirklich wird weder Lob noch Tadel, weder Aufmunterung noch Abmahnung, weder Straf noch Belohnung nach ihrem System ihre Natur behalten, sondern auch dieses alles, wie jenes, wobey es angebracht wird, werden lauter nothwendige, gezwungene Handlungen seyn. Was für Schuld wird man Alexandern, Priams Sohn weiter beymessen können, als hätte er mit Helenens Raub einen Fehler begangen? Was für Grund

hätte Alexander ihn zu verdammen, der vielmehr hätte sagen müssen: Ich hätte das gleiche gethan. Denn wenn es in Alexanders Willkühr gestanden hätte, sich über die Umstände hinwegzusetzen, die ihn getrieben hatten, das schöne Weib zuentführen, oder Achilles über die Umstände, die ihn zu heftigem Zorn gereitzt hatten, oder Agamemnon über die, wodurch er sich höchst berechtiget geglaubt hatte, so derb gegen ihn loszuziehen, ja dann wären ihnen mit Grunde Vorwürfe zu machen. Wenn hingegen jede dieser Handlungen, worüber diese Männer getadelt werden, schon längst und vorlängst und noch ehe bevor sie gebohren waren, von dem Schicksal fest vorherbestimmt gewesen sind, so sind sie ja ganz und gar nicht mehr Schuld daran. Und wie wird man weiter lehren können, daß beydes, Tugend und Laster, in unserm freyen Willen stehe. Und wenn es mit den Handlungen der Menschen solche Bewandnis hat, mit was Grund wird man in Zukunft die einen lobens, die andern tadelns werth finden? In der That leihet dieser Grundsatz nur allein den Lasterhaften Vertheidigung. Denn wir bemerken, daß niemand die guten und rechtschaffenen Handlungen auf die Rechnung des Schicksals oder der Nothwendigkeit setzt, daß hergegen die Lasterhaften behaupten wollen, es rühre lediglich von diesen her, daß sie solche seyen: und wenn sie hören, daß sogar Philosophen das behaupten, ist sich wohl zu verwundern, daß sie mit Zuversicht solche Grundsätze für sich ergreifen, und auch andern anpreisen?

§. 17. Wie wollen aber die Vertheidiger dieses Systems die Lehre von einer göttlichen Vorsehung beybehalten? Denn wenn die hülfreichen Erscheinungen der

Götter, die laut der Geschichte den Menschen etwann wiederfahren, in vorhergehenden Ursachen so gegründet sind, daß es noch ehe einer dieser Menschen gebohren ward, schon bestimmt wäre, daß der Götter einer diesen in seinen Schutz nehmen, jenen hingegen vernachläßigen werde; wird man das wohl mit Grund noch Vorsehung nennen können, was nicht nach Würde und Verdienst, sondern nach einer vorherfestgesetzten Nothwendigkeit geschieht? — Wie wird ferner die gewissenhafte Gottesverehrung derer, die man für religiose oder fromme Leuthe achtet, zu retten seyn, wenn es nicht von ihrem freyen Willen herrührt, sich so zu betragen, sondern sie nicht anders können? Könnten auch wohl in dem, was einigen Menschen von den Göttern gutes geschieht, vorzügliche Verdienste in Betrachtung gezogen seyn, wenn die Ursachen solcher Gunstbeweisungen schon lange vor dem Daseyn der Lieblinge, in dem Plan des Verhängnisses festgesetzet waren?

Und die Wahrsagung, wird nicht auch diese durch das System, welches wir bestreiten, aufgehoben, da durch dasselbe aller Nutzen des Wahrsagens wegfällt? Denn was sollte einer von den Wahrsagern zu lernen haben? oder wie könnte es uns der Mühe werth dünken, etwas von ihnen zu erfahren, wenn wir nichts anders erfahren, und sie uns nichts anders entdecken können, als was für uns zu erfahren, zu thun oder nicht zu thun schon vor unsrer Geburth unveränderlich ist vorherbestimmet worden? Denn es steht nicht in unsrer freyen Gewalt, das genau zu halten, was uns von den Göttern durch ihre Priester vorgeschrieben wird, wenn alles, was von uns geschehen soll, schon zum voraus durch seine Ursachen fest gegründet ist.

§. 18. Daß durch diese Lehre lauter Verwirrung und Verderbniß im menschlichen Leben angerichtet werde, mag ein jeder sehr leicht vor sich selbst einsehen. Daß sie aber auch falsch und grundlos sey, ist das schon ein sattsamer Beweis, daß die Vertheidiger derselben selbst von ihren eigenen Sätzen nicht können überzeugt seyn. Denn in allen ihren Reden behalten sie die Freyheit und Willkühr so sehr bey, als wenn sie von jener entgegenstehenden Lehre nie kein Wort gehört hätten. Das thun sie, theils wenn sie sich Mühe geben, andere zu etwas zu vermahnen: Hierinn handeln sie doch gänzlich, wie Leute, die es in ihrer freyen Gewalt haben, dieses zu thun oder nicht zu thun, und setzen dabey zugleich voraus, daß auch die, denen sie Vermahnungen geben, auf ihr Zureden sich zu gewissen Dingen entschliessen können, zu deren Gegentheil sie sich würden entschlossen haben, wenn sie geschwiegen hätten: theils, wenn sie andere bestraffen und ihnen Vorwürfe machen, daß sie wieder Pflicht und Gebühr gehandelt haben. Ueberdas schreiben sie noch Bücher für die Nachwelt, wodurch sie jungen Leuten Unterricht geben wollen. Sie waren also durch solche und solche Umstände, worinn sie sich befanden, keineswegs in die Unmöglichkeit gesetzt, solche Bücher zu schreiben; sondern es stuhnd n ihrer Gewalt, zu schreiben oder nicht zu schreiben: sie erwählten aber das Schreiben aus Menschenliebe.

§. 19. Sie würden aber den Ehrgeitz zu disputiren wohl fahren lassen und bald einräumen, es sey eine Willkühr, es sey ein freyer Wille, es gebe Handlungen, die in unsrer Gewalt stehen, es hange sehr oft lediglich von uns ab, dieses oder das Gegentheil zu er-

wählen und zu thun, wenn ihnen durchaus im Privatleben und vor Gerichte geglaubt würde, die Menschen seyen in allen ihren Handlungen durch die Umstände völlig gerechtfertiget. Allein die Sache verhält sich so: Man hält allerdings diejenigen der Vergebung würdig, welche ohne Vorsatz einen Fehler begangen haben, und glaubt, daß die Strafe nicht nach der Handlung, die geschehen ist, sondern nach der Weise, wie sie geschehen ist, müssen zugemessen werden: wieder welches gewiß ein Vertheidiger der Nothwendigkeit so wenig, als jemand anderer, etwas einzuwenden findt. Jedoch warum sollten diejenigen, die zwar wissen, was sie thun, aber ihrer Umstände wegen, worinn sie sich durch die Nothwendigkeit des Schicksals befinden, nicht frey sind, etwas anders zu thun, als was sie wirklich thun, weniger Verzeihung verdienen, als die, so aus Unwissenheit oder aus Zwang etwas Böses thun? Da es doch jener Natur nicht anders zuläßt, als daß sie alles, was sie thun, nach des Schicksals Schluß thun; gerade so wie schwere Körper, die man aus der Höhe fahren läßt, in die Tieffe fallen, oder runde Körper, die man nicht hält, auf einer gähen Fläche herunterrollen. * Wäre das nicht die gleiche Unbilligkeit, wie wenn man ein Pferd strafen wollte, daß es nicht ein Mensch ist, oder irgend ein anders Thier, daß ihm diese und nicht eine edlere Seele zu Theil geworden ist?

So

* Ut igitur, inquit Chrysippus, qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motus, volubilitatem autem non dedit; sic visum objectum imprimet illud quidem & quasi signabit in anim[o] suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate: eaque quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi & natura movebitur. Cic. de Fato. 43.

So grausam und unsinnig würde wohl nicht einmal ein Phalaris seyn, für irgend eine so beschaffene That den Thäter zu strafen. Welche Handlungen sind es denn, die vernünftiger Weise gestraft werden, und welche hergegen nicht? Diejenigen, welche aus einer schlimmen Wahl des Thäters geschehen. Denn wenn Menschen bey der Wahlfreyheit, die sie haben, die Absicht, welche sie bey jeder Handlung haben sollen, nämlich Recht und Gesetz zu beobachten, beyseitsetzen, und um eines Gewinns oder einer Wollust willen dieses verachten und böses thun; so werden solche in der ganzen Welt für strafwürdig gehalten, und keinen andern wird vergeben, als denen, die nicht auf diese Weise fehlen. Man sehe also, ob nicht allen Bösewichten, die diesen Grundsatz der Nothwendigkeit von Philosophen gelernt haben, von ihren Lehrern sey beygebracht worden, sie verdienen nicht weniger Vergebung, als jeder der nicht freywillig fehlt. Denn sie handeln nicht unter Zwang von irgend einer äussern Gewalt, wogegen sie sich vielleicht verwahren könnten; sondern unter der Gewalt ihrer innern Natur, wo ihnen unmöglich wäre, etwas vor ihr im Geheim zu thun; welche folglich alle Schuld ihrer Fehler tragen soll. Wenn nun aber weder sonst jemand, noch die Patronen dieser Lehre selbst irgend einem, der seine Fehler auf diese Weise entschuldigte, Vergebung wiederfahren lassen würden, sondern ihn geradezu als einen der Unwahrheit und Lügen redet, behandeln würden; so ist klar, daß von diesen, wie von allen andern Menschen geglaubt wird, die Handlungen stehen in unserer Gewalt, — nicht auf die Weise, wie sie es vorstellen, wenn sie die Frage in ihrer Schule abhandeln, sondern wie sichs aus ihrem eigenen und al-

ler Menschen Verhalten ergiebt, daß es wirklich und an sich selbst seyn müsse. Denn wenn sie glaubten es wäre so, wie sie lehren, so würden sie allen Fehlenden verzeihen, als Leuten, in deren freyen Gewalt es nicht steht, jemalen anders zu handeln, als sie wirklich handeln.

§. 20. Daß aber wirklich der Mensch mit Freyheit des Willens handle, und daß um dieser Freyheit willen nichts von uns geschehe, was uns nicht selbst beyzumessen wäre, weil alles was auf diese Weise geschieht, von dem Menschen herrührt, und er selbst die erste Ursache und der Urheber dessen ist, was von ihm geschieht, — ist durch das bisher gesagte hinlänglich erwiesen. Und hievon mögen wohl auch diejenigen sattsam überzeuget seyn, welche sich so viele Mühe geben, diesen Satz zu bestreiten. Denn kaum würden sie geneigt seyn, das alles zu thun, was sie thun, wenn sie ihren Satz für wahr hielten, wenn sie wirklich glaubten, die Menschen müßten nothwendig immer thun, was sie thun, und es stehe niemalen in ihrer Macht, das Gegentheil zu thun. Denn wer das glaubt, dem wird es nicht möglich seyn, jemand zu bestrafen, oder jemand zu loben, oder jemandem einen Rath oder eine Aufmunterung zu geben, oder die Götter um etwas anzurufen, oder ihnen für etwas zu danken, oder irgend eines der Dinge zu thun, welche Vernunft und Pflicht von denen erfordert, die glauben, daß es in ihrem Vermögen stehe, sich selbst zu ihren Handlungen zu bestimmen. Was wäre aber das Leben des Menschen ohne diese Dinge? Würde es auch ein menschliches Leben seyn?

§. 21. Wir müssen aber auch nicht unterlassen, folgendes zu erwägen: Wenn einer annehmen wollte, die

Meynung, daß die Handlungen, so wie wir behaupten, und die Natur der Dinge es bestätigt, in unserm freyen Willen stehen, sey nicht begründter, als die andere, daß alles nothwendiger Weise und nach unveränderlichen Schlüssen des Schicksals geschehe, die eine sey gerade so gewiß oder ungewiß, als die andere, — welcher von beyden könnte man sicherer oder mit weniger Gefahr Beyfall geben, und auf welcher Seite wäre es vortheilhafter zu irren? Falls alles nach dem Schicksal geschehe, doch zu glauben, es verhalte sich nicht also, sondern es stehe wohl auch in unserer Macht, etwas zu thun oder nicht zu thun? — oder Falls es an dem wäre, was wir bisher behauptet haben, daß vieles in unserer Macht stehe, dann doch zu glauben, das sey nicht wahr, sondern alles, was von uns nach unserer Freyheit geschieht, geschehe nothgezwungener Weise? Ist es nicht klar, daß, Falls alles nach dem Schicksal geschieht, die, so steif glauben, ihre Handlungen seyen vollkommen frey, und es stehe lediglich an ihnen so oder anders zu handeln, dieses Glaubens wegen doch in allem was sie thun, sich keines Fehlers schuldig machen? Denn sie sind ja, was immer von ihnen geschehe, ihrer Handlungen nicht Meister. Also bestühnde die ganze Gefahr von dem Irrthum auf dieser Seite bloß in Worten. Stehen hergegen einige Dinge in unserer Gewalt und geschieht nicht alles nothwendiger Weise, und wir glaubten doch, wir haben über nichts freye Gewalt; so würden wir vieles unterlassen, was von uns allerdings sollte gethan werden: wir würden uns der Berathschlagungen darüber entmüßigen, wir würden zu aller und jeder Unternehmung, die einige Mühe und Arbeit erfodert, abgeneigt seyn, und uns

einer gänzlichen Trägheit und Unthätigkeit überlassen, wegen des Glaubens, es werde dennoch alles geschehen, was geschehen müsse, wenn wir gleich nichts von allem dem thun, was wir zu thun hätten. Da sich nun die Sachen so verhalten, so ist klar, daß es ein Philosoph vorzüglicher finden muß, den Weg, auf welchem weniger Gefahr ist, so wohl für sich selbst einzuschlagen, als auch andern anzuweisen.

§. 22. Nachdem wir vorläufig diese Puncten erörteret haben, wird es nicht undienlich seyn, unserer Gegner Lehrsätze von dem Schicksal itzt vor die Hand zu nehmen, und zu schauen ob sie von solcher Stärke und innern Evidenz seyen, daß man Ursache hätte, jene hellen Wahrheiten dagegen zu verachten. Wir wollen uns aber auch in diese Untersuchung nicht tiefer einlassen, als es zu mehrer Beleuchtung unserer Materie dient.

Ihre Lehrsätze sind folgende: Die Welt ist dieses grosse alles in sich begreiffende Ganze, welche bey der grösten Mannigfaltigkeit zugleich die gröste Einheit hat. Sie wird von einer thierischen, einer vernünftigen und einer denkenden Natur regieret. Die Regierung, worunter alle Dinge stehen, ist ewig und bestehet in einer vorherbestimmten Verknüpfung und Ordnung der Dinge, vermittelst deren die erstern allezeit Ursachen der folgenden sind, und alle mit einander in Zusammenhang stehen. Es ist und geschieht demnach nicht das Geringste in derselben, das nicht Folge oder Wirkung eines andern Dings sey, womit es, als mit seiner Ursache, zusammenhängt. Es läßt sich keines der Dinge, die später geschehen, von denen, die früher geschehen sind, so abtrennen, als wenn es nicht damit zusam-

menhienge oder keine Folge davon wäre; sondern jedes, was ist oder geschieht, ist Folge von etwas anderm, womit es, als mit seiner Ursache, nothwendig zusammenhängt; und allem was geschieht, geht etwas vorher, das den Grund von jenem in sich enthält. Es ist und geschieht folglich in der Welt durchaus nichts ohne Ursache, weil darinne durchaus kein Ding abgetrennet oder von den Vorhergehenden allen abgesondert ist. Die Welt würde zerrissen und zerstücket, und hätte die Einheit nicht mehr, die von der einförmigen Anordnung und Einrichtung herrührt, wenn man eine einzige Bewegung annähme, die eine Wirkung ohne Ursache wäre. Dergleichen aber würde man annehmen, sobald man den Grundsatz verläßt, daß alles, was ist oder geschiehet seine vorhergehenden Ursachen habe, und nothwendige Folge oder Wirkung derselben sey. Es wäre einerley, sagen sie, und eines wie das andere wäre ein innerer Widerspruch, wenn man behaupten wollte, es geschehe etwas ohne Ursache, oder es werde etwas aus nichts. Aus dieser Beschaffenheit der Regierung des Ganzen folgern sie ferner, dieselbe sey von Ewigkeit zu Ewigkeit wirksam und in ihrer Wirkungsart immer einförmig unabänderlich. Sie erklären die verschiedenen Arten der Ursachen * und theilen dieselben

* Chrysippus cum & necessitatem improbaret, & nihil vellet sine præpositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut & necessitatem effugiat & retineat fatum. Causarum enim inquit aliæ sunt perfectæ & principales, aliæ adjuvantes & proximæ. — Itaque sic occurrit: Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus & perfectis, sed adjuvantibus & proximis, quæ si ipsæ non sint in nostra potestate, non sequitur, ut ne appetitus quidem non sit in nostra

in der Abhandlung über den Satz: Nichts ohne Ursache: in folgende Klassen ab: Hauptursachen, (προκαταρκτικα) Nebenursachen (συναιτια), Nächstvorhergehende (εκτικα) und Begleitende (συνεκτικα) und andere mehr: Denn wir brauchen nicht alle Theile ihres Systems zu erzählen, da unser Vorhaben nicht weiter geht, als ihre Lehre vom Schicksal vorzutragen. Obwohl es nun der Ursachen so verschiedene Arten giebt, so behaupten sie von allen gleich, es sey schlechterdings unmöglich, daß aus einerley Ursache unter einerley Umständen, das was darinn gegründet ist, bald erfolge, bald nicht erfolge, bald so, bald anders erfolge: Denn wenn das geschehe, so geschehe etwas ohne Ursache. Das Schicksal aber, und die Natur, und die Vernunft, wodurch das Ganze regiert wird, ist nach ihrer Lehre, Gott selbst, ein Wesen das in allen und jeden Dingen ist, die sind oder geschehen, und das sich der eigenen Natur eines jeden Dings zur Regierung des Ganzen bedient. Hier habt ihr im Kurzen ihre Lehre von dem Schicksal mit allen ihren Gründen.

§. 23. Die bedarf nun wohl keiner Widerlegung, da das Falsche derselben von sich selbst auffällt. Denn was könnte einen Satz augenscheinlicher widerlegen, als wenn er auf die Sachen, wovon er behauptet wird, ganz und gar nicht paßt? Was sie nun allervorderst von Dingen reden, welche Ursachen der nach ihnen geschehenden Dinge seyen, und wie dem zu Folge alles, wie eine Kette, zusammenhange, und das folgende immer

potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis & principalibus causis fieri diceremus, ut, cum hæ causæ non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. Cic. de Fato. 41.

an das Vorhergehende geknüpfet sey, welches sie als das Wesen des Schicksals zum Grunde legen; wie übel reimt sich das auf die bekanntesten Dinge! Wenn die Väter Ursachen der Kinder sind, und man von allen Dingen fordern könnte; daß sie Ursachen von ähnlichen oder verwandten Dingen seyen, also daß ein Mensch allemal die Ursache eines Menschen, ein Pferd eines Pferdes seyn müßte, welcher nachfolgenden Menschen Ursachen wären denn die, so nie kein Weib genohmen haben? und wessen Ursachen die Knäblein die in ihrer Kindheit gestorben sind? Denn viele Dinge gelangen, entweder wegen eines Gebrechens, oder weil sie nicht in Bewegung gebracht worden, oder weil sie zu frühe verdorben sind, niemalen dazu, daß sie Ursachen anderer ihres gleichen Dinge werden, ungeachtet sie Anlage zu dem Zeugungsvermögen gehabt hatten. Wessen Ursachen wollen sie die Auswüchse nennen, die an einigen Theilen des Leibes entstehen? Wessen die Misgeburten, die ungeheuren widernatürlichen Erscheinungen, die überall nicht bey Leben bleiben können? Wenn auch gleich die Hülse einer Pflanze um des Keims, der Keim um der Frucht willen da ist, und die Pflanze bewässert wird, damit sie ernährt werde, und ernähret wird, damit sie Frucht bringe; so kann man doch auch vieles an ihr finden, womit es gar nicht solche Bewandnis hat. Oder welcher nachfolgenden Dinge Ursachen wollet ihr die verfaulten oder die verdorreten Früchte nennen? Wessen Ursache die Zwillingsblätter? Hieraus ist einem jeden, der die Wahrheit sehen kann und sehen will, offenbar, daß, wie nicht alles wirken kann, also auch nicht alles, was eine wirkende Ursache seyn könnte, deswegen schon eine Ur-

sache sey, oder gewesen sey, oder seyn werde, ja daß nicht einmal alles, was ins Daseyn gekommen ist, schon deswegen weil es da ist, eine Ursache eines andern Dinges sey, das von ihm entstehen sollte. Wenn nun die Patronen dieses Systems in ihren gelehrten Unterredungen sich nie in diese Fragen einlassen, sondern sie mit Fleiß vermeiden, weil sie hierüber ganz verlegen wären, und auf die Frage: wovon sind diese Dinge Ursachen? stumm bleiben müßten, (so wie sie etwann auch in dem Kapitel von der Vorsehung manchen Punct, der nach ihren Grundsätzen unerklärlich ist zu überspringen genöthiget sind:) so ist das ein armseliger Kunstgriff sich aus einem schlimmen Handel zu ziehen. Wer auf die Weise zu Werk geht, mag immerhin alle noch so ungereimten Dinge behaupten, als wenn sie wären, und ihre guten, nur uns noch unbekannten, Ursachen hätten.

§. 24. Aber wie nun? Folgt denn wirklich aus unsrer Meynung, daß Dinge ohne Ursache geschehen? Nimmt unsere Lehre wirklich diesen ungereimten Satz in ihren Schutz, — oder ist es auch bey unserer Hypothese noch möglich, den Grundsatz zu retten, daß durchaus nichts sey oder geschehe, was nicht seine Ursache habe? Wir lassen uns zwar bey weitem in keine so subtile Zergliederung der Ursachen ein, und nehmen den Satz nicht an, daß vorhergehende Dinge allemal Ursachen seyen, in deren Wesen andere gegründet wären, und als nothwendige Wirkungen daraus erfolgen müßten. Da wir aber gleichwohl von allen Dingen, die geschehen und auf andere folgen, Grund und Ursache angeben, und überhaupt der eigentlichen Ursach jeden Dinges auch nachforschen; so kann man uns weder mit der Folge

belästigen, daß irgend etwas ohne Ursache geschehe, noch mit der Folge, daß alles nothwendiger Weise und lediglich nach dem Schicksal geschehe. Denn Sophroniskus ist ja nicht nothwendiger Weise, schon seines Daseyns wegen, auch Vater und Ursache des Daseyns eines andern nach ihm. Aber sobald Sokrates ist, so ist Sophroniskus nothwendig die Ursache der Geburth des Sokrates: und wie nicht nothwendig ein Haus werden muß, sobald ein Fundament da ist, aber umgekehrt nothwendig ein Fundament muß gelegt worden seyn, wenn ein Haus dasteht; so sollte man denken, muß es sich auch mit den Ursachen die natürlich entstehen, verhalten: Es ist keine nothwendige Folge, daß die erstern allemal Ursachen von andern seyen; aber die folgenden oder spätern müssen nothwendiger Weise in Dingen, die vor ihnen gewesen sind, ihre Ursache haben. Es sind aber auch einige Dinge, die werden oder geschehen, von solcher Natur, daß sie zwar eine Ursache haben*, aber nicht eine eigentliche oder hauptsächliche (προηγουμενον), sondern, wie man es im gemeinen Sprachgebrauche richtig unterscheidet, eine Zufällige (κατα συμβεβηκο). Die Ursache, daß der

* Si quis velit — ita dicere: Si omne futurum ex æternitate verum eſt, ut ita certe eveniat, quemadmodum ſit futurum, omnia neceſſe eſt colligatione naturali conſerte contexteque fieri: nihil dicat; multum enim differt, utrum cauſa naturalis ex æternitate futura vera efficiat, an etiam ſine æternitate naturali, futura quæ ſint, ea vera eſſe poſſint intelligi. Cic. de Fato. 32. — Tenebitur id, quod a Chryſippo defenditur: omnem enunciationem aut veram aut falſam eſſe, ratio ipſa coget, & ex æternitate quædam vera eſſe, & ea non eſſe nexa cauſis æternis, & a fati neceſſitate eſſe libera. ibid. 38.

Mann, der seinen Acker, um ihn zur Saat anzubauen, umgrub, einen Schatz gefunden hat, ist freylich das Graben, aber doch nicht die eigentliche, denn es geschah nicht in dieser Absicht. Denn die eigentlichen Ursachen, (κυριως αιτια) oder, wie jene lieber sagen, die nothwendig wirkenden, haben ordentlich und insgemein ihre abgezweckte Folge: diejenigen hingegen, welche nur zufälliger Weise Ursachen von etwas werden, werden es nur sehr selten. Wer so von den Sachen redet, läßt nicht nur den Satz: Es geschieht nichts ohne Ursache, ungekränkt, sondern redet auch, und zwar nicht mit leeren Worten, wie jene, die Sätze: es giebt Dinge, die von ungefähr und von selbst geschehen: es giebt Dinge die in unserer Willkühr stehen, freye, zufällige Handlungen.

§. 25. Fällt es nicht ins Auge, daß der Satz falsch ist: Alles, was auf ein Ding folgt, das hat in demselben Dinge die Ursache seines Daseyns: oder: Alles, was einem Dinge vorgeht, ist desselben Dinges Ursache. Denn die Erfahrung zeigt uns an Dingen, die auf einander folgen, daß die SpätHern nicht allemal durch die Frühern werden oder entstehen. Man geht ja nicht darum, weil man vorher aufgestanden ist; es ist nicht Nacht, weil es vorher Tag gewesen; es ist nicht Winter, weil vorher Sommer gewesen; es sind itzt nicht die Isthmischen Wettkämpfe, weil zuvor die Olympischen gewesen sind. Würden sich unsere Gegner nicht lächerlich machen, wenn sie diesen Grund angeben würden, warum itzt die Isthmischen Wettkämpfe gehalten werden, gerade als wenn das Vorhergehende immer den Grund des Nachfolgenden enthielte, und dieses mit jenem überall, als mit seiner Ursache, verknüpft

wäre und zusammenhienge; und doch ist eben das ihr Beweis für den Satz: es geschieht nichts ohne Ursache. Wir sehen ja, daß in hundert Fällen das erstere und das letztere die gleiche Ursache hat, und so ist es auch eine und ebendieselbe Ursache, warum wir aufstehen und warum wir gehen. Nicht das Aufstehen ist die Ursache des Gehens, sondern beyder zusammen Ursache ist der Aufstehende und Gehende, oder desselben freyer Entschluß. Sehen wir nicht, daß auf gleiche Weise die Ordnung in welcher Nacht und Tag auf einander folgen, und die Abwechselung der Jahrszeiten eine und ebendieselbe Ursache hat. Denn es ist itzt nicht Sommer, weil vorher Winter gewesen, sondern die Bewegung und der Umlauf jenes göttlichen Körpers und seine Wendungen in dem schiefen Zirkel sind die gemeinschaftliche Ursache des Tages und der Nacht und aller Jahrszeiten. Die Nacht ist nicht Ursache des Tages, noch der Winter die Ursache des Sommers, (als wäre das Letztere am Erstern gleichsam angekettet) bis und so lange das Letztere entsteht. Oder würde etwann, wenn es anders wäre, die Verknüpfung der Dinge, die in der Welt sind und werden, aufgehoben seyn? Sollten die Himmelskörper und ihr steter Lauf zu schwach seyn, den Zusammenhang aller Dinge fest zu halten? Auch dem Gehen fehlt es nicht an Ursache, wenn dieselbe gleich nicht in dem Aufstehen liegt. Ihre sogenannte Kette der Ursachen ist also aus dem Satze: es geschieht nichts ohne Ursache: noch lange nicht bewiesen. Denn wie die Bewegungen und die Zeiten ihre Ursache haben, jedoch die Ursache der Bewegung nicht in der vorhergehenden Bewegung, und die Ursache der Zeit nicht in der vorhergehenden Zeit liegt, so hat es

mit den Dingen, die durch Bewegung und in der Zeit geschehen, dieselbige Beschaffenheit. Denn allerdings ist eine Ursache des Zusammenhanges und Bestandes der Dinge, eine Ursache, durch welche die Welt als ein System in immerwährender Fortdauer nach gleichen Gesetzen erhalten und regieret wird. Dieser Ursache muß man nachfragen, diese übrig lassen. Von andern Ursachen ist erst dann zu reden, wenn von ältern Dingen jüngere herkommen, wie z. E. bey Fortpflanzung der Thiere. * Es ist ganz vernünftig, unter den Ursachen eine allererste Ursache, festzusetzen, die keinen Ursprung oder höhere Ursache habe. Denn obwohl alles, was entsteht, seine Ursachen hat, so folgt deswegen nicht nothwendig, daß alle Dinge Ursachen haben: Denn die Dinge, die entstehen sind nicht die einzige Classe der Dinge. Wäre es nicht ungereimt zu behaupten, es gebe eine Reihe oder Kette von Ursachen ins Unendliche hinaus, wo keine derselben weder die erste noch die letzte wäre. Wer eine allererste Ursache läugnet, hebt zugleich alle Ursache auf. Denn wo ein Anhang geläugnet wird, da ist nothwendig zugleich alles geleugnet, was auf denselben folgen könnte. Es wäre damit zugleich auch alle Wissenschaft geleugnet. Denn Wissenschaft ist eigentlich die Erkenntniß der ersten Ursachen. Nach jener Hypothese aber wäre unter den Ursachen keine die erste. — Nicht jede Uebertretung der Ordnung hebt die Dinge selbst auf, worinn

* Nondum ulcerato serpentis morsu Philoctetа, quæ causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? post autem causa fuit propior & cum exitu junctior. Ratio igitur eventus aperit causam. Sed ex æternitate vera fuit hæc enunciatio: relinquetur in insula Philoctetes. Cic. de Fato. 36.

sie hintangesetzet wird. Es können Dinge gegen eines Königs Ordnung und Gesetze geschehen, ohne seinem Reiche zerstörlich zu seyn. Also auch, wenn so etwas in der Welt begegnet, richtet es die Glückseligkeit der Welt gar nicht zu Grund; so wenig als die Wohlfahrt der Häuser oder des Herrn durch jede Lüderlichkeit des Gesindes zernichtet wird.

§. 26. Die Zweifel, welche unsere Gegner gegen eine solche Freyheit des Willens, wie sie von den meisten Menschen geglaubt wird, aufwerfen, sind zwar eben nicht an und vor sich wider alle Vernunft. Aber wenn sie mit ihren Einwürfen so stolz daherfahren, als hätte man schon längst alles einräumen müssen; wenn sie die offenbarsten Wahrheiten läugnen, das menschliche Leben einen Traum, einen Schatten, ein Kinderspiel nennen; wenn sie endlich mit ihren Einwendungen gegen sich selbst fechten, so setzen sie wahrhaftig hierinn alle Vernunft beyseits. Oder muß einer darum schon alle Bewegung läugnen, weil er nicht im Stande ist, Zenons Einwürfe gegen die Bewegung zu widerlegen? Denn die auffallende Klarheit der Sache ist doch ungleich stärker, uns zur Bejahung, als alle Scheinbarkeit der Gegengründe, uns zur Verneinung derselben zu bestimmen: Es dürfte aber auch nichts schaden, wenn wir ihre vornehmsten Einwürfe, denen sie das meiste Gewicht zutrauen, vor die Hand nehmen und eine Prüfung darüber anstellen. Vielleicht zeigt sich, daß nicht allzuviel dahintersteckt. Unter andern wenden sie ein: Wenn nur solche Dinge in unserer Gewalt stehen, deren Gegentheil wir eben sowohl thun könnten, und wenn Lob oder Tadel, Vermahnung oder Warnung, Straf oder Belohnung nur in solchen Din-

gen statt findt; so wird Weisheit und Tugend nicht von der freyen Wahl deren herrühren, bey welchen sie angetroffen wird, weil diese Leute des Gegentheils dessen schlechtweg unfähig sind: und eben so wenig werden die Laster freye Handlungen der Lasterhaften seyn, weil es auch nicht in ihrer Gewalt steht, nicht mehr lasterhaft zu seyn. Nun aber hängen Tugend und Laster von unsrer freyen Wahl ab, und ihnen wird Lob und Tadel zugemessen. Folglich ist das was von unsrer freyen Wahl abhängt nicht von solcher Natur daß wir auch das Gegentheil desselben thun könnten.

§. 27. Anstatt ihnen einzuräumen, daß man sich der Tugenden und Laster, (die man einmal hat) nicht mehr entäussern könne, möchte man leichter und tüchtiger antworten, daß die Fertigkeiten insoweit in der Gewalt deren stehen, die sie besitzen, als es, ehe sie dieselben erworben hatten in ihrer Gewalt gestanden hatte, dieselben auch nicht zu erwerben. Denn diejenigen, welche itzt Tugend besitzen, hatten anfangs, da sie sich zum Fleiß auf rechtschaffene Handlungen bestimmten, die Willkühr, solche auch zu vernachläßigen, und sind also für sich selbst die Ursachen geworden, die Tugend zu erwerben; und so auch diejenigen, welche itzt im Laster stecken. Das gleiche läßt sich auch von Kunstfertigkeiten sagen. Ein jeder Künstler hatte, ehe er seine Fertigkeit in der Kunst besaß, die Freyheit, auch kein Künstler zu werden. Nachdem er es aber geworden ist, kann er freylich nicht mehr machen, daß er es nicht geworden, oder itzt kein Künstler sey. Das werden oder entstehen solcher Dinge steht in unserer Gewalt, und deswegen ist die Wahrheit der zukünftigen, der gegenwärtigen und der vergangenen Dinge gar

nicht von gleichem Verhältniß. Was ist oder geschehen ist, könnte unmöglich auch nicht seyn, oder nicht geschehen seyn. Aber was noch zukünftig ist, kann werden oder auch nicht werden. Ehebevor also einer im Besitz der Tugend war, ist es wahr gewesen, daß er ein tugendhafter Mann werden oder nicht werden könne: Nachdem er aber das geworden ist, was er itzt ist, kann man mit Wahrheit nur sagen, er sey das geworden. Wäre der weise und tugendhafte Mann von Geburth ein solcher, und wäre ihm das, nebst andern Gaben, von der Natur zu Theil geworden; so läge es keineswegs an ihm, ein solcher zu seyn, so wenig als ein zweyfüßiges oder ein vernünftiges Thier zu seyn: man würde ihn auch darüber gar nicht loben, sondern bloß bewundern, als einen von der Gottheit ausserordentlich Begünstigten. Denn wie man unter den Gesunden nur die lobt, welche es durch ihre eigene sorgfältige Pflege geworden sind, da sie sonst von schwächlicher Constitution waren, und die sich durch genauste Beobachtung einer besondern Diät aufrecht erhalten, diejenigen hingegen nicht lobt, die von Complexion gesund, ohne mühsame und sorgfältige Verwahrung frey von Siechtagen sind, sondern vielmehr glücklich preist, daß sie das ohne Mühe haben, was andern schätzbar ist, wenn es ihnen gleich Mühe und Sorge kostet; so würden wir auf gleiche Weise oder noch vielmehr solchen Unterschied in dem Punct der Tugend beobachten, wenn einige dieselbe von Natur besäßen, wie wir etwann in unserm Urtheil von den Göttern diesen Unterschied machen. Da aber dieses bey uns Menschen nicht möglich ist, so müssen wir auch von der Natur nichts Unmögliches fordern. Denn die Natur ist das

Maaß, welches das Mögliche und das Unmögliche bestimmt. Die Tugend ist der höchste Grad der Vollkommenheit einer jeden Natur. Nun ist es unmöglich, daß das Unvollendete schon in seiner Vollkommenheit sey. Was aber wird, das ist bey seinem Werden noch unvollendet. Also ist es auch nicht möglich, daß der Mensch die Tugend schon mit sich auf die Welt bringe. Zwar thut ihm die Natur zu Erwerbung der Tugend nicht wenig Vorschub: Denn von ihr hat er Anlage und Fähigkeit zur Tugend, welches andere Thiere nicht haben: und diese Fähigkeit ists, wodurch der Mensch die Thiere übertrift, so sehr er sonst an körperlichen Vorzügen von manchem derselben übertroffen wird. Obwohl wir aber von der Natur Anlage und Fähigkeit zur Tugend erhalten, also daß wir mit den Jahren, und wenn wir erwachsen sind, auch dazu gelangen, wie zum Gehen, zu Zähnen, zum Bart und zu anderm mehr, was natürlich mit der Zeit an uns zu Stand kömmt; so wird doch auch daraus nicht folgen, daß die Tugenden so wenig als dieser Dinge eines, in unsrer Gewalt stehen: denn wir gelangen nicht auf dieselbige Weise dazu. Denn wenn den Menschen Weisheit und Tugend, wie anders, angebohren wäre, so würden wir alle, oder doch grössern Theils, wie anders, was uns von Natur kömmt, nicht bloß Fähigkeit und Anlage zu den Tugenden, sondern die Tugenden selbst von Natur haben, und würde auch so weder Lob noch Tadel noch anders dergleichen hergehören, weil alsdann unsere Tugenden und Laster einen göttlichern Ursprung und wesentlichen Grund eines nothwendigen Daseyns hätten. Da sich aber die Sache nicht also verhält, (denn die Erfahrung zeigt,

daß

daß weder alle, noch die meisten, tugendhaft sind, welches sie doch seyn müßten, wenn es ihnen von Natur käme; sondern daß es eine glückliche Seltenheit ist, hie oder da einen anzutreffen, der durch Uebung und Fleiß den natürlichen Vorzug der Menschen über die Thiere zu Tage legt, und durch sich selbst das Nöthige hinzusetzt, was bey unserer Natur noch fehlt:) so folgt hieraus klar, daß die Erwerbung der Tugenden in unserer Gewalt stehe, und hiemit Lob und Tadel, und Vermahnungen zum Guten, und die Angewöhnung besserer Sitten nach guten Regeln, weder unnütz noch vergebens sey. Denn was einem Dinge natürlich ist, oder in seiner Natur liegt, ist durch keine Gewohnheit zu ändern. Werfet einen schweren Körper tausendmal in die Höhe, ihr werdet es ihm nicht angewöhnen, daß er selber wider seine Natur in die Höhe fahre. Hingegen die Sitten der Menschen werden so oder anders, je nachdem sie sichs angewöhnen. In Handlungen, die uns natürlich sind, müssen wir nicht erst eine Fertigkeit erwerben, ehe wir sie verrichten können. Wir erwerben uns nicht durch wiederholtes Sehen die Fertigkeit zu sehen, sondern haben sie schon und sehen darum sogleich. In Handlungen hingegen, die uns nicht natürlich oder angebohren sind, erwerben wir uns die Fertigkeiten durch öftere Wiederhohlung der gleichen Handlungen. Es wird niemand auf eine andere Weise ein Künstler werden, als dadurch, daß er die Handlungen des Künstlers nach den Vorschriften und Mustern des Lehrmeisters wiederhohlter malen verrichte. Da wir nun auch zu den Tugenden auf diese Weise gelangen, nämlich durch wiederhohltes Handeln nach den Regeln und Mustern der Weisheit, so folgt

klar hieraus, daß wir weise und tugendhaft werden und nicht von Natur es schon sind.

§. 28. Welche nun ins Gegentheil behaupten, wir seyen oder werden das nothwendiger Weise, was wir sind und werden, und uns keine Freyheit übrig lassen, das zu thun oder nicht zu thun, wodurch wir solche Menschen werden, folglich auch behaupten, es sey weder denen die lasterhaft werden, noch denen die tugendhaft werden, eine andere Aufführung, als gerade dieselbe möglich, wodurch jene lasterhaft und diese tugendhaft werden; — werden die nicht die Folge ihrer Behauptung eingestehen müssen, daß die Natur unter allen Thieren kein schlechteres hervorgebracht habe, als den Mensch, von welchem sie doch zugleich behaupten, daß um seinetwillen alles andere sey gemachet worden, und alles andere zu seinem Glück und zu seinem Besten beytrage? — Denn wenn, welches sie selbst einräumen, die Tugend das einzige wahre Gut, und das Laster das einzige wahre Uebel ist, und keines von den andern Thieren des Erstern so wenig als des Letztern fähig ist; wenn der weit grössere Theil der Menschen lasterhaft ist, und nur etwann einer oder zween sollen tugendhaft geworden seyn, die als ein übernatürliches Wunderding, als eine grössere Seltenheit, denn der äthiopische Phönix, im Mährgen herumgetragen werden; — wenn die übrigen alle, einer wie der andere, lasterhaft sind, keiner besser, als der andere ist, nicht einer Weise, alle gleich unsinnig sind; — wäre als dann der Mensch nicht das elendeste unter allen Thieren, maassen ihm Laster und Unsinn angebohren und zum natürlichen Erbtheil geworden wäre? Es wäre des widersinnigen Zeuges, womit ihre Lehrsätze die offenbar-

sten Wahrheiten beleidigen, noch mehr. Wir haben aber vor itzo weder Lust noch Musse mehrers zu untersuchen. Wir müssen auf die Hauptsache, von der wir ausgeschweiffet sind, zurückkommen.

§. 29. Wir haben bewiesen, daß es der Weise und Tugendhafte in seiner Willkühr und freyen Gewalt habe, ein solcher zu seyn, weil er selbst die Ursache oder der Urheber des Nachforschens ist, wodurch er Weisheit und Tugend erwirbt, und er es anfangs in seiner Macht hatte, auch nicht weise und tugendhaft zu werden: — daß aber nachwärts die Fertigkeit nicht mehr in seinem freyen Willen stehe, gerade so wie einer der an dem Abhang eines Bergs abwärts läuft, es auch nicht mehr in seiner Gewalt hat, stehen zu bleiben, obwohl es vorher in seiner Gewalt gestanden hatte, zu laufen oder stille zu stehen: — daß es aber auch in seiner Gewalt stehe, selbst diejenigen Handlungen, worinn er eine Fertigkeit erworben hat, etwann zu unterlassen. Denn wiewohl es höchstwahrscheinlich zu erwarten ist, daß der Tugendhafte seine Handlungen nach der Vernunft und mit aller Besonnenheit einrichte, so sind doch für das erste einige seiner Handlungen nicht bestimmter Weise solche, und werden nicht durchaus so verrichtet, sondern alles, was auf diese Weise geschieht, hat ein etwas offenes Feld, wo er seinen Zweck nicht verfehlt, wenn er auch nur beynahe die richtigste Bahn trift. Für das zweyte handelt der Tugendhafte in den Dingen, wozu er sich entschließt, niemal gezwungener Weise, sondern bleibt immer Herr und Meister, solche Handlungen auch zu unterlassen. Denn es kann auch etwann geschehen, daß der tugendhafte Mann seine Gründe hat, etwas zu unterlassen,

was er sonst aus guten Gründen gethan hätte. Er kann es unterlassen, nur um die Freyheit seiner Handlungen zu beweisen, wenn ihm z. E. ein Wahrsager vorhergesagt hat, er werde nothwendiger Weise dieses oder dieses thun. Daher sich auch die anmaaßlichen Wahrsager, wenn sie so was argwohnen, vor dem Schimpf wohl in Acht nehmen, und denen ja nichts wahrsagen, die ihre Kunst auf der Stelle widerlegen könnten. Wie sie sich hüten, die Zeit zu bestimmen, wann das, was sie wahrsagen, geschehen werde, weil man es leicht ihnen zum Possen mit Fleiß früher oder später thun könnte; also nehmen sie sich noch mehr in Acht, denen überall etwas wahrzusagen, die im stand wären auf der Stelle gerade das Widerspiel dessen zu thun, was sie zuverläßig wahrgesagt hätten.

§. 30. Wollte man einwenden, es sey doch unstreitig, daß die Götter das zukünftige vorherwissen, denn es wäre eine freche Ungereimtheit, behaupten zu wollen, daß sie irgend etwas von zukünftigen Dingen nicht wüßten: — und dann aus diesem für erwiesen angenommenen Satz die Folge ziehen, daß alles nothwendiger Weise und nach dem Schicksal geschehe; so finden wir diesen Satz weder evident noch erweislich. Denn wenn die Natur der Dinge eine solche Wissenschaft gestattet, so ist nichts vernünftiger, als daß die Götter aller vorderst das Zukünftige wissen. Wäre es hingegen an sich unmöglich, daß irgend jemand eines solchen Vorherwissens und Vorhersagens fähig sey, so ist es denn kein vernünftiger Satz mehr, daß selbst die Götter etwas an sich unmögliches wissen. * Denn die Dinge, die an

* Itaque dicebat Carneades, ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut

sich oder ihrer Natur nach unmöglich sind, behalten diese ihre Natur auch bey den Göttern. Auch den Göttern ist es unmöglich zu machen, daß der Durchschnitt und die Seite gleich, oder daß zwey mal zwey fünfe seyen, oder daß eine geschehene Sache nicht geschehen sey. Sie wollen aber auch nichts unmögliches, durchaus nichts, was, wie die angeführten Beyspiele, einen innern Widerspruch enthielte. Eben so sehr wäre es in sich unmöglich, von Dingen, die ihrer Natur nach geschehen oder nicht geschehen können, vorherzuwissen, daß sie ganz gewiß geschehen, oder ganz gewiß nicht geschehen werden. Denn wenn das sichere Vorherwissen solcher Dinge ehe sie geschehen, das Zufällige derselben aufhebt; so ist klar, daß, wenn das Zufällige bleibt, das Vorherwissen derselben schlechterdings unmöglich ist. Dieses ist so klar, daß es unsere Gegner selbst bey ihrer Einwendung voraus setzen mußten. Sie nehmen für erwiesen an, die Götter wissen die zukünftigen Dinge vorher, und folgern daraus, dieselben müssen hiemit nothwendiger Weise geschehen; weil sie nämlich keine Gegenstände des Vorherwissens seyn könnten, wenn ihr Erfolg nicht nothwendig, sondern zufällig wäre. Wenn sie aber die Nothwendigkeit der Begegnisse und Handlungen nur aus der Götter Vorherwissen und Weissagen schliessen, so werden nach dem, was sie selbst

ea fieri necesse esset. Quid enim spectans Deus ipse diceret, Marcellum in mari esse periturum, erat quidem hoc verum ex æternitate, sed causas id efficientes non habebat. Ita ne præterita quidem ea, quorum nulla signa tanquam vestigia exstarent, Apollini nota esse censebat: quo minus futura: causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset. Cic. de Fato. 33.

einräumen müssen, die Götter keine andern zukünftigen Dinge vorherwissen, als solche deren Erfolg an sich selbst durch die Natur der Dinge nothwendig ist. Hiemit fände auch nach ihrer Meynung eine Einschränkung der Kenntniß und Macht bey den Göttern statt, wenn je Kenntniß und Macht, die sich nicht auf unmögliche Dinge erstreckt, deswegen eingeschränkt zu nennen ist. Sie legen wirklich dem göttlichen Wesen in ihrem Vordersatz nur eine solche und keine mehrere Kenntniß und Macht bey. Wenn sie aber gerade aus diesem Vordersatz folgern, alle Dinge müssen ihrer Natur nach nothwendig seyn, so folgt das keineswegs aus ihren Premissen, und ihr Schlußsatz streitet wider die bekannteste Beschaffenheit der Dinge. Denn wenn sie sich erlauben, so zu schliessen, so werden sie aus gleichem Grund beweisen können, daß auch alle unmöglichen Dinge nothwendig geschehen werden, weil es unstreitig sey, daß die Götter alles, hiemit auch die unmöglichen Dinge wissen. So könnte man auf den Vordersatz, es wäre gottlos zu behaupten, daß die Götter keine Kenntniß des Unendlichen besitzen, wenn man dabey voraussetzt, sie müssen wissen, wie groß dasselbe sey, fortschliessen, es sey möglich, daß das Unendliche von einem bestimmten Maaß sey. Denn wenn es nicht so wäre, so würden die Götter nicht wissen, wie groß es wäre. Da nun aber zukünftige Dinge vorherwissen, so viel heißt, als die Dinge so kennen, wie sie ihrer Natur und Wesen nach beschaffen sind; (denn vorherwissen ist etwas anders, als wirken oder handeln,) so ist klar, daß, wer zufällige Dinge vorher weißt, dieselbe als solche vorherwisse. Denn Vorherwissen heißt nicht, sagen, daß etwas Zufälliges nothwendiger Wei-

se geschehen werde. Also werden auch die Götter zufällige Dinge als zufällige vorherwissen, und aus solchem Vorherwissen folgt keineswegs, daß sie nothwendig erfolgen werden. Man hört auch nichts anders, als daß sie auf solche Weise vorhersagen. Denn was ein Gott nach ertheiltem Rath, was man erwählen und thun solle, weissagt, das sagt er nicht als so etwas vorher, das nothwendiger Weise geschehen werde. — Ueberhaupt, wenn unsere Gegner sagen wollen, es seyen den Göttern alle, auch die unmöglichen Dinge, möglich; so wird dennoch aus ihrem Vorherwissen der zukünftigen Dinge nicht bewiesen seyn, daß alles, was geschieht, nothwendiger Weise geschehe. Wollen sie aber zugeben, daß unmögliche Dinge auch den Göttern unmöglich seyen, so müssen sie darthun, daß ein solches Vorwissen möglich sey, ehe sie dasselbe den Göttern beylegen. Denn es ist weder für sich klar, noch aus Thatsachen bekannt, daß die Götter ein solches Vorherwissen zukünftiger Dinge besitzen. Wir heben hiemit weder das Wahrsagen, noch das Vorherwissen der Götter auf, wenn wir behaupten, daß die Götter von den Dingen nicht anders vorhersagen, als es nach der Natur der Dinge möglich ist.

§. 31. Wir heben aber auch den Nutzen nicht auf, den die Menschen von dem Wahrsagen haben, der darinn bestehet, daß sie sich vor gewissen Dingen hüten können, wovor sie sich ohne den von dem Gott ertheilten Rath nicht würden gehütet haben. Die Gegner hingegen, welche die Orakel und Weissagungen sehr erheben und behaupten, daß der Glauben an dieselben durch ihre Lehre zu retten sey, und eben aus denselben einen Beweis für ihren Lehrsatz, es geschehe alles nach

des Schicksals Schlüssen, hernehmen, — haben nicht nur lauter falsche Sätze, sondern erfrechen sich noch überdas die ungereimtesten und ungeziemendsten Dinge von den Göttern selbst zu behaupten. Denn wer wird folgende Sätze nicht ungereimt finden? Wenn ihnen jemand den Einwurf macht: Wie kömmt es, wenn doch alles nothwendiger Weise geschieht, daß die Orakel der Götter in Form ertheilter Räthe abgefasset werden, so daß die, welche den Rath vernohmen haben, sich nun eben um des Rathes willen vor etwas hüten, oder auch dem Rath zuwider handeln können? Wenn man ihnen zum Exempel das Orackel anführt, welches Lajus von Apollo bekommen hat, der ihm sagte: Hüte dich, Kinder zu zeugen: Denn zeugst du einen Sohn, so wird er dein Mörder werden, und Mord wird dein ganzes Haus vertilgen: — so ist ihre Antwort, wie ihre Schriften offentlich zeigen: Der Gott hat ihm dieses Orackel gegeben, nicht als wenn er nicht gewußt hätte, daß er ihm nicht folgen würde, (denn das hat er gar wohl gewußt,) sondern weil, wenn er ihm nicht gerade solchen Rath und solche Warnungen gegeben hätte, nichts von alle dem Unglück würde begegnet seyn, was den Lajus und den Oedipus getroffen hat. Denn Lajus würde weder den Sohn, der ihm gebohren worden, weggesetzet haben, wie er ihn weggesetzet hat; noch würde der Sohn von dem Hirt weggetragen, und dem Polybus in Korinth, der ein Kind annehmen wollte, geschenkt worden seyn, noch würde er, nachdem er ein Mann geworden war, den Lajus auf der Strasse, wo sie sich von ungefähr, einander nicht kennend, begegneten, ermordet haben. Denn wäre er in seines Vaters Haus erzogen worden, so müßten ihm

seine Eltern allzugut bekannt gewesen seyn, als daß er unwissender Weise den Vater hätte umbringen und die Mutter heyrathen können. Damit nun dieses alles ungehindert zur Wirklichkeit kommen und das Drama des Schicksals sich vollziehen möchte, hat der Gott durch sein Orackel den Lajus auf den Gedanken gebracht, er wollte das, was ihm geweissaget worden, wohl abzuwenden wissen, und nachdem Lajus im Rausch ein Kind gezeuget hatte, ließ er das Knäbgen bald nach der Geburt wegsetzen, damit es ums Leben käme: und diese Wegsetzung war denn die Ursache, woraus sich die Mordgeschichten der Reihe nach entsponnen. Wer die Sache so beschreibt, rettet der wohl die gute Sache der Wahrsagung, lehrt er wohl die natürlichen Grundsätze der Götterverehrung, oder zeigt er den geringsten Vortheil, den man von der Wahrsagung haben könnte? Man hat von der Wahrsagung keinen andern Begriff, als daß zukünftige Dinge durch dieselbe vorherverkündiget werden. Diese aber machen den Apollo zum Urheber oder Ursächer der Dinge, die er vorhersagt. Denn da die Sache nicht so begegnet wäre, hätte der Gott nicht ein solches Orakel gesprochen, und da er es in der Absicht also gesprochen hat, damit das geschehe, was von jenen aus freyem Trieb geschah, ist nun nicht alles lediglich das Werk des Orackel-sprechenden Gottes, und hört das Orackel nicht auf, bloß Anzeige des Zukünftigen zu seyn? Gesetzt aber, daß die Götter etwas mehrers, als andere Wahrsager, haben müssen; gesetzt, sie wirken zu den zukünftigen Dingen mit, und dieselben geschehen unter ihrer Beyhülfe, (wie denn die Poeten in ihren Hymnen die Götter als Geber des Guten oder Beschehrer der Gaben zu preisen

pflegen,) so hat ja, nach der Erklärung unsrer Gegner, Apollo dem Lajus nicht das geringste zum Guten mitgewirkt. Das Gegentheil, er giebt sich alle Mühe und richtet alles darauf ein, daß des Lajus Haus je keiner der greulichsten und gottlosesten Thaten schuldlos bleibe. Wenn man solches Zeug hört, möchte man nicht die Lehre der Epikuräer, von Göttern, die sich um der Menschen Angelegenheiten schlechterdings nicht bekümmern, noch für eine weit bessere Religion halten, als solche Begriffe von der Vorsehung? Und wie reimt sich ferner das zusammen, wenn sie einerseits sagen, das Schicksal sey ein Gott, und brauche alles, was in der Welt ist und geschieht, nur zur Erhaltung der Welt und der Ordnung der Dinge; anderseits aber auch solches Zeug von dem Schicksal sagen, es nehme, um die abscheulichsten Thaten zur Wirklichkeit zu bringen, mit allem Fleiß auch noch den Apollo zum Gehülfen! Oder was für Dinge können sie angeben, zu deren Erhaltung das Schicksal die Ermordung eines Vaters von seinem eigenen Sohne, oder die blutschänderische Ehe einer Mutter mit ihrem Sohne, oder die Erzeugung solcher Söhne, die ihres Vaters Brüder seyen, brauchte? Wie läßt sich mit Vernunft sagen, daß die weise Regierung der Welt aus solchen Dingen den geringsten Vortheil ziehe, so daß auch Apollo die gröste Sorge tragen müßte, daß ja keines derselben unterbleibe? Was wäre denn der Schaden, wenn solche Dinge nicht geschehen? Würden etwann Städte und Länder öde bleiben? oder würden die Grundwesen der Welt darüber Noth leiden? Oder der ewige Umlauf der Gestirne darüber aus seiner Ordnung kommen? Oder welchem der Bestandtheile, woraus die Welt in

weisem Ebenmaasse gebauet und eingerichtet ist, würde es etwas verschlagen? Wie gewiß werden diese Leute andere Mährchen mehr, deren sie bey den Tragödiedichtern genug finden, ein Weib, z. E. das aus Eifersucht Anschläge auf ihre Stiefkinder macht und ihre eigenen Kinder umbringt, oder einen Thyestes, einen unglücklichen Greis, der das Fleisch seiner Kinder ißt, da ihm ein Atreus, ein Bruder, eine solche Mahlzeit auftischet, — wie gewiß werden sie auch diese Mährchen, als wenn es wahre Geschichten wären, glauben, und das Schicksal und die Vorsehung daraus beweisen wollen, nicht anders als wenn sie mit allem Fleiß solche Beweise hascheten, welche gerade das, was sie damit beweisen wollen, umstürzen. Es wäre doch weit besser und ehrlicher, den Hypothesen, wegen der ungereimten Folgen, die unmittelbar daraus herfliessen, zu entsagen, als um der Hypothesen willen zu solchen Ungereimtheiten zu stehen. Aber das sind Leute, die ohne Schwierigkeit die ungereimtesten Dinge glauben, und keinen Anstand nehmen, gewisse Ursachen zu behaupten, aus welchen solche Begebenheiten in natürlicher und nothwendiger Folge herrührten.

§. 32. Aber genug über solche Einwürfe. Wir können es dabey bewenden lassen, daß wir bey jedem die Ungereimtheit der Meynung der Gegner dargethan haben. Wir glauben hinlänglich erläutert zu haben, wie man mit Grund sagen könne, daß es in des weisen Mannes freyer Gewalt stehe, weislich zu handeln, obwohl er nicht anders kann, als weislich handeln. Wir sagen nicht, daß es itzt, da er der weise Mann schon ist, in seiner Gewalt stehe, es zu seyn; denn so müßte es auch in seiner Gewalt stehen, es itzt nicht zu seyn;

sondern daß er, ehe er ein solcher war, es in seiner Gewalt gehabt habe, ein solcher zu werden oder nicht zu werden, und aus der oben angegebenen Ursache selbst dazu beygetragen habe, daß er ein solcher werde. Was hergegen die Götter anbetrift, so steht es freylich nicht in ihrem freyen Willen, weise zu seyn, (und da kommen wir auf einen andern Einwurf unsrer Gegner) denn das liegt in ihrer Natur und ist eine ihrer wesentlichen Eigenschaften, und was man auf die Weise besitzt, das steht nicht in eines Willkühr oder freyen Gewalt. Eben deswegen sind auch die Tugenden und Vollkommenheiten der Götter von höchstem Werth, die grösten Seligkeiten, und haben etwas weit grössers, als diejenigen Tugenden, die man lobenswerth findet, weil die Natur der Götter überall keiner Einschränkung oder Unvollkommenheit fähig ist. Wir hingegen werden wegen der Erwerbung der Tugenden gelobet, weil wir, ungeachtet unsere Natur fähig ist, ins Schlechtere zu verfallen, nicht zu träge sind besser und vollkommner zu werden, und weil es ohne einige Mühe und Arbeit zugienge, lasterhaft zu werden, die Tugend hingegen uns viel Mühe, Kampf und Schweiß kostet. Jedoch hat auch der Weise und Tugendhafte in einzelnen Handlungen die Freyheit, dieselben zu unterlassen, wenn etwann auch ihm solche Fälle vorkommen, wobey man sich so oder anders verhalten kann. Denn weder Apollo, noch Aeskulapius haben uns der Freyheit beraubt, jener sein Orakel zu fragen, oder nicht zu fragen, dieser seine Hülfe zu suchen oder nicht zu suchen. Fast jedermann nimmt nun seine Zuflucht zu diesem Gotte an dem Orte, wo sich seine Gegenwart am meisten beweißt, weil sie glauben, daß er sich mehr für diejenigen ver-

wenden werde, die sich beeifern, ihn zum Arzt zu haben, als für die, so es nicht verlangen.

§. 33. Wenn wir den Gegnern nicht einräumen, daß sie die Freyheit des Willens dadurch schon aufrecht erhalten, weil sie gelten lassen, daß die Thiere nach ihren Trieben handeln, — und es aus dem Grunde nicht einräumen, weil nicht alles, was aus Trieben, aus Instinct, geschieht, in dem freyen Willen deren stehe, die aus Trieben handeln: so fragen sie uns, ob uns denn nicht dünke, daß die einen Handlungen aus Trieben herrühren, die andern hingegen nicht. Gestehen wir ihnen dieses zu, so folgern sie daraus, keine von denen Handlungen, die nicht aus einem Triebe herrühren, stehe in unsrer Gewalt. Auch dieses zugestanden, schliessen sie weiter: Hiemit stehen alle diejenigen Handlungen, welche aus Trieben herrühren, in der Gewalt deren, die also handeln; weil das von keiner der Handlungen der andern Art (die nicht aus Trieben geschehen) kann gesagt werden. Und damit glauben sie, auch bey ihrem System, eine solche Freyheit des Willens aufrecht zu erhalten, wobey es möglich bleibt, daß etwas von uns geschehe oder nicht geschehe, denn gerade so verhalte es sich mit allen Handlungen, die aus Trieben herrühren.

Verrathen sie nicht mit diesem Geschwätze eine grosse Unwissenheit in der Sache, worüber sie räsoniren? Denn daraus, daß bey den Handlungen, die aus Trieben herrühren, auch freyer Wille walte, welches ihnen in Rücksicht auf die vernünftigen Wesen eingeräumet wird, folgt nicht, daß alle aus Trieben herrührende Handlungen in unserm freyen Willen stehen. Denn nur diejenigen aus Trieb herrührende Handlungen stehen in

unsrer Gewalt, die aus vernünftigem Trieb herrühren. Ein vernünftiger Trieb aber ist derjenige, der bey Wesen entsteht, die der Berathschlagung und einer überlegten Wahl fähig sind, das heißt bey Menschen. Bey den andern Thieren hat es mit den Handlungen, die aus Trieben herrühren, nicht solche Bewandnuß: Denn bey diesen ist keine Freyheit, das auch zu unterlassen, was sie aus Triebe thun. Folglich findt zwar bey Handlungen, die von Trieben herrühren, Freyheit des Willens statt: aber um deswillen stehen keineswegs alle Handlungen, die von Trieben herrühren in unserm freyen Willen.

§. 34. Kommen unsere Gegner nicht als Leute zum Vorschein, die nicht mehr wissen, was sie thun; da sie die wahre Beschaffenheit der Dinge, die durch ihre Lehrmeynung aufgehoben wird, wieder zum Beweis dieser aufhebenden Lehrmeynung brauchen? Denn da sie zum Grundsatz angenommen haben, daß alles und jedes, was in dem System der Natur begriffen ist, nach des Schicksals Schluß so beschaffen sey wie es ist, und ihnen also was natürlicher Weise, und was nach des Schicksals Schluß geschieht, einerley bedeutende Benennungen sind; so bauen sie nun weiter darauf: also werden die Empfindungen und Triebe der Thiere (der lebendigen Wesen) durch das Schicksal bestimmet seyn: und unter den Lebendigen werden die einen bloß wirken, die andern mit Vernunft handeln, einige sündigen, andere recht thun: Denn so bringt es ihre Natur mit. Da nun beyderley, Sünden und rechtmäßige Handlungen, vorfallen und solche Naturen und Beschaffenheiten nicht unbekannt sind; so giebt es dann auch Lob und Tadel, Straffen und Belohnungen,

Dinge die in natürlicher Folge und Ordnung aus jenen entspringen.

Allein da sie die Natur, und alles was natürlicher Weise geschieht, auf Rechnung des Schicksals und der Nothwendigkeit hinübersetzen; so ist es wahrhaftig nichts weniger, als natürliche Folge, daß jene Dinge auf diese Weise entstehen oder geschehen. Denn den handelnden und vernünftigen Wesen ist es allerdings natürlich, daß sie beydes, sündigen und recht thun, können, indem sie keines von beyden gezwungener oder nothwendiger Weise thun. Auch das ist wahr und verhält sich also: aber darinn weichen sie ganz von der Wahrheit ab, wenn sie behaupten, daß alle unsere Handlungen nothwendig seyen; daß wir zwar als vernünftig wirkende Wesen bald recht thun, bald sündigen, aber allemal nothwendiger Weise so handeln. Nach ihrer Meynung wäre es schlechthin unmöglich, daß wir unter gewissen Umständen nicht handeln, und wir würden uns allemal nothwendiger Weise in solchen Umständen befinden, um deren willen wir handeln. Man nennt es doch nicht sogleich eine tugendhafte Handlung, wenn einer, nur einiger massen sey es auf was Weise es wolle, etwas artiges thut; so wenig als man es Sünde nennt, wenn einer auf irgend eine Weise etwas schlechtes thut: Sondern erst dann schreibt man einem eine tugendhafte Aufführung zu, wenn er auf irgend eine Weise in der Freyheit gewesen ist, böses zu thun, aber das gute erwählt und thut. Thäte er hiemit eben dasselbe nur so von ungefähr, so würde man seine Aufführung schon nicht mehr tugendhaft nennen. Man beurtheilt es hiemit nicht bloß nach dem, was gethan wird, ob es Tugend sey oder nicht, sondern vielmehr

nach der Fertigkeit und Kraft, wovon die Handlung herrührt. Nicht anders verhält es sich auch mit den Sünden. Mit was Grunde hingegen wird man von denen, welchen die Freyheit etwas anders zu thun, als was sie thun, weggenommen ist, und die nichts dafür könnten, daß sie in denen Umständen sind, um deren willen sie handeln, noch sagen können, daß sie Sünde thun oder tugendhaft handeln? Denn so hätte einer weder die Fertigkeit in seiner freyen Gewalt, aus welcher der Willenstrieb herrührt, unter solchen Umständen so zu handeln, noch stühnde es bey ihm, daß die Umstände so oder anders seyen. Das ist eben auch der Grund, warum den unvernünftigen Thieren nichts dergleichen zugeschrieben wird.

Ferner könnte man von dem Menschen, wenn er von Gewohnheit und von gewissen Umständen zur Handlung getrieben würde, und durchaus nicht Herr darüber wäre, daß sich diese Dinge so oder anders verhalten, durchaus nicht mehr sagen, daß er in so bewandten Handlungen sündige oder recht thue. Da aber Lob und Tadel, Straffe und Belohnung, wie die Gegner selbst einräumen, den tugendhaften und den lasterhaften Handlungen beygemessen werden, so ist klar, daß sie wirklich jene gänzlich aufheben, indem sie diese läugnen.

Von den Göttern ist es unschicklich, zu sagen, daß sie recht thun, oder sich tugendhaft aufführen, ausgenommen man verstehe darunter anders nichts, als gutes thun. Denn da diejenigen, die recht thun können, auch können sündigen, die Gottheit aber aller Sünde unfähig ist, so loben wir auch die Götter nicht: Denn sie sind für alles Lob zu groß und vollkommen, und

nur

nur der Menschen rechtschaffenen Handlungen läßt sich angemessenes Lob zutheilen.

§. 35. Wir wollen aber auch jenen Schluß unserer Gegner nicht mit Stilleschweigen übergehen, dem sie nicht wenig Stärke zutrauen, etwas für ihre Sache zu beweisen. Sie sagen: Ist kein solches Schicksal, so ist auch kein Rathschluß der Götter. Ist kein göttlicher Rathschluß, so ist auch kein Loos. Ist kein Loos, so ist auch kein Recht (νεμεσις): Ist kein Recht, so ist kein Gesetz. Ist kein Gesetz, so ist keine gesunde Vernunft, die gebiete, was man thun, und verbiete, was man nicht thun müsse. Nun aber sind ja sündliche Handlungen verboten, und tugendhafte Handlungen geboten. Wäre hiemit kein solches Schicksal, so wären weder sündliche noch rechtschaffene Handlungen. Giebt es aber gute und böse Handlungen, so giebt es auch Tugend und Laster: und giebt es die, so giebt es auch Ehrliches und Schändliches. Das Ehrliche aber ist lobenswerth, das Schändliche tadelnswerth, das Lobenswerthe aber verdient Belohnung, das Tadelnswerthe hingegen verdient Straffe. Wäre hiemit nicht ein solches Schicksal, so wäre auch keine Belohnung und keine Straffe. Die Belohnung aber sind zugekannter Preis, und die Straffe zugekannte Züchtigung. Wäre kein solches Schicksal, so gäbe es hiemit weder Preis noch Züchtigung. Wer hiemit läugnet, daß alle Dinge nach dem Schicksal geschehen, der hebt zugleich Tugenden und Sünden, Belohnungen und Straffen, Preis und Züchtigungen, Lob und Tadel auf.

§. 36. Nun wahrhaftig, wenn unsere Gegner durch ihre Umstände unwiderstehlich gezwungen sind, so zu räsonieren, so muß man es ihnen zu gut halten; und

wir sollen uns billig um das, was von ihnen aus Zwang und aus unumgänglicher Nothwendigkeit behauptet wird, so wenig bekümmern; als sie sich um die zu bekümmern haben, die etwas ganz anders behaupten: Denn auf beyden Seiten liegt ja in der Kraft der Umstände die Ursache, warum man so urtheilt, und spricht: und den urtheilenden, die selber nichts dazu beytragen, daß sie so urtheilen, darf man nichts zurechnen, weil sie keine Schuld daran haben, daß sie in solchen Umständen sind, eine von solchen Umständen so reitzbare Fertigkeit haben. Steht es hingegen in des Menschen Willkühr etwas kluges oder etwas närrisches zu sagen, wer wird sich nicht über diese Leute verwundern, die unnöthiger Weise mit einer so weitläufigen Demonstration aufziehen, wo aus der Menge zugestandener evidenter Sätze endlich die Folge gezogen wird, man brauche dessen nicht, was im Schlußsatz des mühseligen langen Soriten herauskömmt. Denn nachdem sie zum Grund gelegt haben, das Schicksal bediene sich alles dessen, was nach dem Schicksal geworden ist und wird, zur unvermeidlichen und unwidertreiblichen Wirkung dessen, was unter des Schicksals Leitung wird, oder geschieht, und es bediene sich der Dinge allezeit so, wie es die Natur und Beschaffenheit jeden Dinges gestattet, des Steines als eines Steines, der Pflanze als einer Pflanze, des Thiers als eines Thiers, folglich als eines Wesens das Naturtriebe hat; so folgern sie, daß alles, was von den Thieren geschieht, nach diesem Naturtrieb der Thiere geschehe, und allemal aus bestimmten Ursachen, nämlich aus den jedesmaligen Umständen des Thiers, nothwendig erfolge. Weil nun das Thier, indem es lediglich nach

dem Schicksal handelt, doch zugleich nach seinem eigenen Trieb wirkt; so glauben sie ebenfalls behaupten zu können, daß auch unsere Handlungen, obwohl von dem Schicksal bestimmt, in unserer Gewalt stehen. Von diesem, wie von andern dergleichen Kettenschlüssen will mich bedünken, daß unsere Gegner selbst denselben nicht allzuviel Wahrheit zutrauen, sondern vielmehr durch die Länge der Schlußkette, durch den Schwall seltsam gepaarter Worte, ihre Zuhörer meynen verwirrt zu machen. Indessen läßt uns doch sehen, was da behauptet wird. Eine Menge verschwendter Worte gehen wir zwar vorbey, und stellen vor itzo den Rathschluß, und das Loos und die Nemesis, (Wörter, denen sie willkührliche Bedeutungen beylegen) bey Seite, und untersuchen nur das übrige. Denn es ist doch der Mühe werth, zu erfahren, ob das eine nothwendige Folge sey: Ist kein solches Schicksal, so ist kein Gesetz. Denn wenn die Dinge, die nach dem Schicksal geschehen, ihre bestimmenden Ursachen in den jedesmaligen Umständen der Dinge haben, nothwendig daraus erfolgen, und es schlechterdings unmöglich ist, daß ein Wesen, das nach seinem Naturtrieb wirkt, durch diese Ursachen nicht bestimmet werde, weil der Grund der Wirkung nicht in ihm, sondern in jenen Umständen liegen soll, — so unmöglich, als daß ein Stein, den man fallen läßt, nicht zu Boden falle, oder daß eine Kugel, die man auf einer schiefen Fläche fahren läßt, nicht herunter rolle, — wofür alsdann noch Gesetze? Denn so wenig es den aus der Hand entlassenen Stein, wenn einer sagte, er müsse itzt eben nicht nothwendig fallen, im Falle aufhalten würde, und gerade deswegen nicht, weil er die Natur eines Steins hat, und äussere Ursa-

chen so auf ihn wirken, eben so wenig wird uns jemand durch Gründe oder durch ein Gesetz bereden können, etwas anders thun zu wollen, als wozu uns die Nothwendigkeit der Umstände bestimmt: Denn es wird uns nicht das geringste helfen, wenn wir noch so gut wüßten, was die Gesetze gebieten, weil wir von vorhergehenden unveränderlichen Ursachen und bestimmten Umständen abhangen, denen unser Willenstrieb nothwendig folgen muß. Auf diese Weise wird aller Nutzen der Gesetze aufgehoben, wenn Gesetze Vorschriften und Regeln sind, was wir thun und lassen sollen. Es folgt nicht, daß unser Willenstrieb nach Vorschrift der Gesetze wirke, wenn in den Umständen allemal Ursachen liegen, die uns nothwendig auf etwas anders lenken und treiben. Wird nun durch ein solches Schicksal der Nuzen der Gesetze aufgehoben, so werden die Gesetze selbst dadurch aufgehoben. Denn was nützen Gesetze, denen zu gehorchen uns alle Möglichkeit von dem Schicksal benommen ist? Es folgt hiemit gar nicht, weil ein solches Schicksal sey, so sey auch ein Gesetz. Denn das Schicksal und das Gesetz sind widersprechende Dinge: indem das Gesetz verordnet und vorschreibt, was man thun und lassen solle, und frey handelnde Wesen voraussetzt, die seinem Befehl Gehorsam leisten können; daher es auch die Ungehorsamen und Sündigenden straft, die Gehorsamen hingegen und recht Handelnden belohnt. Schicksal hingegen heißt so viel, als, es geschehen alle Dinge nothwendiger Weise und aus nothwendig bestimmenden Ursachen. Was aber aus solchen Ursachen geschieht, das kann man weder Sünde noch Tugend nennen. Wollte man sagen, das Gesetz sey auch mit eine von den nothwendigen und von dem Schicksal

vorhergeordneten Ursachen; so ist klar, daß es eben auch nur bey denen unter den Ursachen und Umständen mit seyn müßte, die aus Willenstrieb nach dem Gesetz handeln, aber nicht unter den Umständen deren, die nicht darnach handeln. Da aber bey diesen letztern dieser Grund vorhanden ist, warum sie nicht thun, was die Gesetze erforden; so ist die klare Folge, daß man sie ohne offenbare Unbilligkeit nicht tadeln kann: weil nämlich unter den nothwendig bestimmenden Ursachen und Umständen, denen der Willen nicht anders hätte können als folgen, das Gesetz nicht da gewesen war, und ihm da zu seyn durch eine Nothwendigkeit, durch ein Schicksal gewehret ward. Auf diese Weise aber würde kein Gesetz mehr seyn, man möchte gleich Gesetz machen, so viel man wollte, wenn dem Gesetz gehorsam seyn nichts anders wäre, als der Nothwendigkeit folgen, und ungehorsam seyn, nichts anders, als durch eine unüberwindliche Nothwendigkeit vom Gehorsam abgehalten werden. Man könnte also mit weit mehrerm Grund diese Folge ziehn: Ist ein solches Schicksal, so ist kein Gesetz. Wird aber das Gesetz, und mit demselben Sünde und rechtmäßige Handlung geleugnet; so wird zugleich (wie die Gegner selbst als richtige Folge gelten lassen) Tugend und Laster, Ehre und Schande, lobens- und tadelnswürdige, belohnens- und straffenswerthe Handlungen, kurz alle Sittlichkeit geläugnet seyn. Es bleibt also von allem, was durch dieses mit so viel Kunst abgefaßtes Räsonement hat sollen bewiesen werden, nichts übrig. Und wenn wir von unten anfangen, so fällt die Folge ihnen zur Last, die sie denen zur Last legen wollten, welche die Freyheit des Willens läugnen: eine Folge, die

sie selber annehmen und eingestehen, indem sie meynen sie treffe andere, und ihnen kein Sinn daran kömmt, daß sie sich gerade von der Seite bloß geben, von welcher sie am besten bedeckt zu seyn glaubten. Denn wenn keine Belohnungen und Straffen statt finden, so findt auch weder Lob noch Tadel statt. Finden die nicht statt, so giebt es weder Sünden noch pflichtmäßige Handlungen. Giebt es keine solchen, so ist auch weder Tugend noch Laster. Und sind die nicht, so sind (die Folge haben sie selbst gezogen) auch keine Götter. Das erste aber, nämlich, daß weder Straffen noch Belohnungen statt finden, folgt, wie bewiesen worden, aus dem Satz: Es geschiehet alles nach dem Schicksal. Folglich muß dieser Satz, woraus diese und noch ärgere Folgen richtig herfliessen, als ein ungereimter und unmöglicher Satz geläugnet werden.

§. 37. Sie haben aber noch eine andere Schlußkette: Laßt uns sehen, ob sie von gleicher Stärke sey. — Wenn nicht alles nach dem Schicksal geschieht, so kann man der göttlichen Regierung zuweilen Widerstand thun, und Hindernissen in Weg legen. Wenn das möglich ist, so steht die Welt unter keiner göttlichen Regierung. Wenn keine göttliche Regierung ist, so sind keine Götter. Sind aber Götter, so sind die Götter gut. Sind gute Götter, so ist Tugend: Ist Tugend, so ist Selbstbeherrschung: Ist Selbstbeherrschung, so ist Wissenschaft dessen, was man thun und lassen soll. Was man thun soll, sind die rechtmäßigen Handlungen, was man meiden soll, die Sünden. Geschähe hiemit nicht alles nach dem Schicksal, so wären weder Sünden noch rechtmäßige Handlungen. Rechtmäßige Handlungen sind ehrbar und Sünden schandbar. Ehrbare Hand-

lungen sind lobenswerth, schandbare tadelnswerth. Geschähe hiemit nicht alles nach dem Schicksal, so gäbe es weder lobens- noch tadelnswerthe Handlungen, folglich auch weder Lob noch Tadel. Man pflegt ja aber zu belohnen, was man des Lobes, und zu straffen, was man des Tadels werth findt; und wenn wir belohnen, ertheilen wir Preis, und wenn wir strafen, üben wir Züchtigung aus. Wenn hiemit nicht alles nach dem Schicksal geschähe, so wäre weder Preis noch Züchtigung.

Wie falsch auch diese Schlüsse, die sich aus der gleichen Schule herschreiben, seyen, läßt sich, wie leicht zu sehen, auf gleiche Art darthun. Erstens wird man ihnen ohne Schwierigkeit zugestehen, daß — wenn nicht alles nach dem Schicksal geschehe, so könne man der göttlichen Regierung zuweilen widerstehen, und Hindernissen in den Weg legen, — in so fern nämlich einige Dinge nothwendiger, andere zufälliger Weise geschehen, und unter den Zufälligen die einen nach der Natur, die andern nach vernünftigen Einsichten und freyer Wahl, andere aus Instinct, andere von ungefehr und von selbst (αὐτομάτως) geschehen. Durch diese Einschränkung wird geläugnet, daß gar alles, ohne Ausnahme, nach dem Schicksal geschehe; also findt eine ganz unverhinderliche und unwiderstehliche Regierung der Welt schon nicht statt. — Wenn ihnen ferner zugestanden wird, die Welt stehe unter einer weisen Regierung, und weil sie unter einer solchen stehe, so seyen Götter (wiewohl sich diese nach Epikurs Lehre mit der Welt nicht abgeben) und die Götter seyen gut: und wenn auch aus dem Satz, es seyen Götter, die Folge, es gebe Tugend, richtig flösse; wie wird daraus, daß es Tugend der Götter gebe, folgen, es gebe auch Weis-

heit? Wo ist hier die nothwendige Folge? Wenn das der Vordersatz wäre, es giebt Tugend der Menschen, so würde die Folge, es giebt Weisheit der Menschen, ganz richtig seyn. Da aber die Premissen nicht enthalten, es gebe Tugend der Menschen, wie sollte denn aus der Tugend der Götter folgen, es gebe Mäßigung, oder Selbstbeherrschung, welches Menschentugend ist? Denn es läßt sich nicht sagen, die Götter und Menschen haben dieselbigen Tugenden, man wollte denn ohne allen Grund annehmen, daß Wesen, die ihrer Natur nach noch so weit von einander abstehen, die gleichen Vollkommenheiten und Tugenden besitzen. — Aber auch das, was sie aus der Menschentugend schliessen, will nicht Stich halten, die Selbstbeherrschung ist eine menschliche Tugend, und besteht, wie sie selber sagen, in der Wissenschaft dessen, was man thun, und was man nicht thun soll. Die Gegenstände dieser Wissenschaft sind hiemit solche Dinge, derenthalben es möglich ist, etwas das man thun sollte, auch nicht zu thun. Wenn nun aber alles nach dem Schicksal und nothwendiger Weise geschieht, so ist die Wissenschaft, was man thun und lassen müsse, ganz unnütz. Denn was soll eine solche Wissenschaft denen, die sich vor keiner einzigen Handlung hüten können? Fällt aber aller Nutzen dieser Wissenschaft weg, so ist alle Selbstbeherrschung aufgehoben. Also wird die richtigere Folge wohl diese seyn: Ist ein solches Schicksal, so giebt es keine Selbstbeherrschung. Denn wie man bey Behauptung eines solchen Schicksals in richtiger Folge das Gesetz läugnen würde, so würde in derselbigen richtigen Folge auch die Selbstbeherrschung geläugnet werden, und wenn die aufgehoben ist, so ist klar, daß mit derselben auch alles

andere, was sie als unmittelbare Folgen der Selbstbeherrschung gesetzt haben, wegfällt.

§. 38. Daß sie übrigens mit ihrem Beweiß, wie daß die Bewegung der Thiere nach ihrem eigenen Trieb mit dem alles bestimmenden Schicksal wohl bestehe, die Freyheit unsers Willens keineswegs aufrecht erhalten, (wofern sie nämlich nicht schlechtweg alles, was von einem Wesen nach desselben eigener Art und Natur geschieht, eine Handlung nennen wollen, die in der Gewalt desselben Wesens stehe; wofern sie also nicht den Worten, was in unsrer Gewalt steht, eine andere Bedeutung unterschieben, als sie in dem gemeinen Sprachgebrauche haben, nach welchem wir sie nehmen, und darunter die Freyheit verstehen, so oder anders zu handeln, zu handeln oder nicht zu handeln:) das haben wir allbereits oben hinlänglich erklärt und bewiesen. Die Schlüsse, womit sie diesen Punct erhärten wollen, sind von gleichem Gelichter, wie die andern alle, womit sie ihren Lehrsatz zu beweisen vermeinen. An Wortgepränge fehlt es nicht, an der Ueberzeugungskraft aber, die aus der Uebereinstimmung der Wörter mit den Sachen herfließt, fehlt es überall.

§. 39. Dieses nun, erhabenste Selbstherrscher! sind die Hauptstücke der Lehre des Aristoteles von dem Schicksal und von dem was in unsrer Macht steht. Dieser pflichten wir aus Ueberzeugung bey, und werden kraft derselben treue Verehrer der Götter bleiben, ihnen für alles, was sie uns allbereits gutes haben zufliessen lassen, innigsten Dank haben, und um alles, was uns ferner glücklich machen kann, sie bitten, die völlig Herrn darüber sind, es zu geben oder nicht zu geben. Wir werden Ihnen aber auch besonders dankbar seyn für solche

Regenten, wie wir an Euch haben, die gegen uns thun, was ihr von erleuchtetem Verstand geleiteter Willen sie thun heißt; die nie anders, als nach genauer Beurtheilung und mit reifer Wahl des Besten handeln; nicht unter überwältigenden Einfluß vorherbestimmter Ursachen, denen man gezwungener und nothwendiger Weise folgen müßte, sie möchten führen wohin sie wollten. Wir werden uns mit gehörigem Eifer auf die Tugend befleissen, da es an uns selber steht, besser oder schlimmer zu werden. Denn nur darüber sind wir Meister, und haben die freye Wahl: und wie sehr ich der Meynung sey, daß wir nur dann in unserm ganzen Leben nur vernünftig handeln werden, wenn wir dießfalls den Grundsätzen des Aristoteles folgen, habe ich Euch durch diese ganze Abhandlung darzustellen versucht.

Innhalt.

§. 1. Zuschrift an die beyden Kayser Severus und Antoninus, und was hier soll abgehandelt werden.
2. Daß ein Schicksal sey, ist ausser Streit. Was es sey, darüber giebt es mancherley Meynungen.
3. Die vier Classen der Ursachen. Das Schicksal gehört in die Classe der wirkenden.
4. Nicht alles was von den wirkenden Ursachen herrührt, geschieht absichtlich, sondern manches auch ohne Zweck, zufällig und blindlings.
5. Dinge, die mit Vernunft geschehen, stehen nicht unter dem Schicksal.
6. Die Wirkungen der Natur stehen unter dem Schicksal: Jedoch sind sie nur die meisten mahle, nicht immer, sich selber gleich; hiemit keiner Nothwendigkeit unterworfen. So viel von der Peripatetiker Meynung über das Schicksal.
7. Die entgegengesetzte Meynung, daß gar alles nach dem Schicksal geschähe, wird widerlegt. Sie streitet mit augenscheinlichen Wahrheiten.
8. Sie hebt alle zufälligen Begegnisse auf.
9. Sie hebt die Möglichkeit auf, daß irgend etwas auch anders seyn oder geschehen könnte, als es ist oder geschieht; führt eine allgemeine Nothwendigkeit ein.
10. Lächerlich, daß die Gegner Möglichkeit und Zufälligkeit in den Worten behaupten wollen, da die Sache selbst im Grunde von ihnen aufgehoben wird.
11. Ihrer Meynung zufolge wäre alles überlegen und berathschlagen vergebens, und hätte die Natur dem Menschen das Beurtheilungsvermögen umsonst gegeben.
12. Es bliebe nach dieser Meynung nichts mehr übrig, das in unsrer Gewalt stühnde. — Was die Wahl sey.
13. Die Gegner lassen keine freye Wahl übrig, und

wollen doch behaupten, es stehe auch nach ihrem System etwas in unsrer Gewalt.

§. 14. Sie legen dem Ausdruck, was in unsrer Gewalt steht, einen andern gezwungenen Begriff unter.

15. Ihr Einwurf: Wenn der Mensch frey ist, in gleichen Umständen so oder anders zu handeln, so nimmt man Handlung ohne Ursache an: wird widerlegt. Das Principium oder die Ursache der Handlung liegt im Menschen selbst.

16. Von welchen schlimmen Folgen im menschlichen Leben diese Meynung seyn würde.

17. Der Glauben an die göttliche Vorsehung und an die Orakel wird dadurch aufgehoben.

18. Die Vertheidiger dieser Meynung sehen sich gezwungen, ihrem System oft ungetreu zu werden.

19. Sie werden aus den Gesetzen widerlegt, welche niemand der Vergehung erklären, als wer ohne Vorsatz gesündigt hat: da doch alle Verbrechen gleiche Entschuldigung hätten, wenn es keine freyen Handlungen gäbe, sondern alles unter dem Zwang des Schicksals stühnde.

20. Es wird abermal gezeigt, wie die Gegner auf mehr, als eine Art, gegen ihre eigenen Grundsätze handeln.

21. Wenn man auch unentschieden läßt, ob unsere oder ihre Meynung irrig sey, so irrt man doch auf unserer Seite weit sicherer, als auf der ihrigen.

22. Der Gegner Lehrgebäude vom Schicksal.

23. Daß sie ohne Grund eine Kette von Ursachen annehmen.

24. Der Grundsatz: Es ist und geschieht nichts ohne zureichenden Grund: bleibt auch bey unsrer Meynung unverletzet.

25. Daß Dinge in einer Reihe auf einander folgen, beweist noch nicht, daß jedes folgende seine Ursache in dem nächstvorhergehenden habe. Wenn es auch nicht in diesem gegründet ist, so fehlt es ihm darum nicht an einer Ursache, und die Welt bleibt nichts destominder ein Ganzes.

26. Ein Einwurf der Gegner: Nur die Dinge stehen in unsrer Gewalt, deren Gegentheil wir ebenso-

wohl thun könnten. Dem Weisen und Tugendhaften ist es nicht möglich unweise und lasterhaft zu handeln, und der Lasterhafte ist guter Handlungen unfähig. Hiemit sind Tugend und Laster keine freye Handlungen, oder stehen nicht in unsrer Gewalt.

27. Wird beantwortet. a. Erworbene Fertigkeiten wieder abzulegen oder denselben entgegen zu handeln sind wir unfähig; aber genug, daß die Erwerbung derselben in unserer Gewalt steht.

28. b. Der Mensch wäre das schlechteste unter allen Thieren, wenn er nothwendiger Weise lasterhaft wäre, wenn Thorheit und Laster das Loos seiner Natur wären.

29. c. Auch Handlungen, die aus erworbenen Fertigkeiten herrühren, stehen noch in unserer Macht.

30. Das göttliche Vorherwissen unserer Handlungen setzt die Nothwendigkeit derselben nicht voraus. Denn die Götter wissen die menschlichen Handlungen und Begebenheiten vorher, nicht als nothwendige, sondern als zufällige.

31. Daß die Weissagungen und Orackel die wirkende Ursache der zukünftigen Dinge seyen, ist ein ungereimter und gottloser Satz.

32. Die nächstvorhergehenden §. §. werden zusammengezogen.

33. Unterschied der Handlnngen, die aus Trieben herrühren und die in unsrer Gewalt stehen. Alle aus Trieben herrührenden Handlungen geschehen zwar freywillig: aber nur die aus vernünftigem Trieb oder aus Ueberlegung herrühren, stehen in unsrer Gewalt.

34. Das Wesen der tugendhaften und lasterhaften Handlungen, und der eigentliche Grund des Lobes und Tadels, wird gegen die Sophisterey der Gegner gerettet und erläutert.

35. Ein Sorites, womit die Gegner beweisen wollen, Lob und Tadel, Strafen und Belohnungen werden durch das System der Nothwendigkeit nicht aufgehoben.

36. Wird widerlegt, und gegen sie selbst umgekehret.

37. Ein anderer Sorites, womit sie beweisen wollen, es fände weder Belohnung noch Strafe statt, wenn

nicht alles nach dem Schicksal geschähe; wird widerlegt, und aus gleichen Premissen bewiesen, wenn alles unter dem Schicksal stühnde, so wäre alle Selbstbeherrschung aufgehoben.

§. 38. Ueber den Einwurf, die Freyheit des Willens bestehe mit der allgemeinen Herrschaft des Schicksals eben so gut, als die instinktmäßige freywillige Handlungen der Thiere, wird auf die Antwort zurückgewiesen, die schon §. 33. gegeben worden.

39. Zum Beschluß wird die Vortrefflichkeit der aristotelischen Lehrmeynung vom Schicksal und freyen Willen den beyden Kaysern angepriesen, und das Lob dieser philosophischen Regenten miteingeflochten.

Ammonius's Hermias's
Anmerkungen
über
den achten Abschnitt
des zweyten Buchs
Aristoteles's,
von
dem Satze, oder Vortrage des Urtheils.

§. 1.

Besondere Sätze, (Propos. particulares) deren Subject eine nothwendige oder eine unmögliche Sache ist, sind wahr und falsch, ohne Unterschied der Zeit, es mag die Rede von der vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen seyn. Bey einer nothwendigen Sache muß die Bejahung nothwendig wahr seyn, massen sie nur aussagt, daß das sey, was nothwendiger Weise ist; und die Verneinung muß nothwendig falsch seyn, weil sie das läugnet, was nothwendiger Weise ist. Bey einer unmöglichen Sache muß die Bejahung falsch seyn, weil sie aussagt, daß das wirklich sey, was unmöglich ist: Die Verneinung hingegen muß wahr seyn, weil sie die Wirklichkeit des Unmöglichen läugnet.

In besondern Sätzen hergegen, deren Subject eine zufällige Sache ist, verhält es sich nicht eben so, daß sie ohne Bestimmung der Zeit wahr oder falsch seyen. In Ansehung der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit, da nämlich die Sache, wovon die Rede ist, bereits in ihrer Erfüllung ist, wird allemal von zween entgegengesetzten besondern Sätzen der eine auffallend wahr, der andere eben so falsch seyn. Ist es daß Cajus heute badet, oder gestern gebadet hat, so wird der bejahende Satz: Cajus badet heute, oder Cajus hat gestern gebadet, wahr seyn; hingegen der verneinende, der das läugnete, was wirklich ist oder gewesen ist würde offenbar falsch seyn. Wäre es aber, daß Cajus

heute nicht badete, und auch gestern nicht gebadet hätte; so würde der Satz für die gegenwärtige und vergangene Zeit verneinend nothwendig wahr, bejahend aber falsch seyn; weil er sagte, daß etwas wirklich sey oder gewesen sey, das sich nicht zugetragen hat. In Ansehung der zukünftigen Zeit aber ist bey entgegengesetzten besondern Sätzen gleichfalls der Unterschied zu bemerken, daß der eine wahr, der andere falsch seyn muß, nur ist es nicht so auffallend, wie bey denen, wo von gegenwärtiger oder vergangener Zeit geredet wird, welcher von beyden der wahre oder welcher der falsche sey. Denn man kann noch nicht bestimmt sagen, welcher von beyden der wahre oder der falsche seyn wird, weil die Sache noch nicht zur Wirklichkeit gekommen ist, noch in der Möglichkeit schwebt, und zur Wirklichkeit kommen oder nicht kommen kann.

§. 2. Diese Untersuchung, die Aristoteles über entgegengesetzte Sätze angestellt hat, scheint zwar nur logikalisch zu seyn, in der That aber erstreckt sich ihre Wichtigkeit auf alle Theile der Philosophie. In der Sittenlehre muß man überall Rücksicht darauf nehmen, weil nicht alles nothwendiger Weise ist und geschieht, sondern einige Dinge auch in unsrer Macht stehen. Denn weil wir über gewisse Handlungen eigenmächtig sind, und es in unsrer Willkühr steht, einige Dinge zu erwählen oder zu verwerfen, gewisse Dinge zu thun oder zu unterlassen; so nennen wir eben darum einige Entschliessungen und Handlungen löblich, andere sträflich, und finden es vernünftig unsere Nebenmenschen zu schönen und guten Handlungen zu vermahnen, und von den entgegenstehenden abzumahnen. Aber auch in der Naturlehre hat diese Betrachtung ihren Nutzen. Denn der

Naturkundige wird nachforschen, ob alles, was wird oder entsteht, nothwendiger Weise werde, oder ob einige Dinge durch blossen Zufall und von sich selbst entstehen. In der Vernunftlehre ist sie von offenbahrem Nutzen, wie denn gerade hier die wichtige Frage abgehandelt wird, ob unter allen entgegengesetzten oder einander widersprechenden Sätzen vollkommen und bestimmt derselbe Unterschied sey, wie zwischen Wahr und Falsch, oder ob es auch solche widersprechende Sätze gebe, die nicht bestimmt und vollkommen so unterschieden seyen. Ihr werdet aber auch sehen, daß sich diese Untersuchung nicht minder auf die Metaphysick (Philosophia prima) * erstreckt. Denn auch der Theologe wird forschen, auf welche Weise die Begebenheiten und Veränderungen der Welt von der Vorsehung regiert werden; ob alles, was geschieht, bestimmter und nothwendiger Weise geschehe, wie das was (im Himmel) unter den ewigen Dingen ist, oder ob einige Dinge nur zufälliger Weise geschehen, deren Entstehung dann freylich nur von sonderbaren Ursachen, die sich bald so

* Philosophia est principiorum scientia. Quoniam vero substantia reliquis categoriis prior est, earumque quasi principium, tot erunt philosophiæ partes, quot substantiæ: τοσαυτα μερη φιλοσοφιας εστιν, οσαι περ αι ουσιαι. Aristot. Metaphys. V. 2. At substantiæ tres sunt, una immobilis & incorruptibilis, Deus: altera mobilis & incorruptibilis, cœlum: tertia, mobilis & corruptibilis, ut sublunaria. ibid. XII. 1 & 6. Prima ad Theologiam pertinet, duæ posteriores ad Physicam. — unde Theologia, sive (ut vulgarem apellationem servem) Metaphysica Aristoteli dicitur, η πρωτη φιλοσοφια, philosophia prima. περι φυσ. ακρ. 1. 9. & al. Jonsius de scriptoribus Hist. Philos. pag. 5.

bald anders verhalten müßte, hergeleitet werden. Sogar die Idioten äussern zuweilen Gedanken, die an den Tag legen, daß ihnen die Betrachtung dieser Sache nicht gleichgültig sey. Denn einige wollen, als wenn alles der Nothwendigkeit unterworfen wäre, die Schuld ihrer Sünden und Fehler auf das Schicksal, oder auf die Vorsehung, auf die Götter oder auf die Dämonen werfen, wie jener bey Homer unphilosophisch spricht:

Noch war die Schuld nicht mein: Saturns Sohn that es, Erynnis,
Die in der Dunkelheit handelt, das Schicksal that es, dieselben
Jagten mir jenen Tag die wilde Hitz in die Sinnen. *

Andere hingegen widersprechen diesen Fatalisten und behaupten, daß einige Dinge in unsrer Gewalt stehen, und daß wir aus eigenem freyem Triebe uns auf Weisheit und Tugend befleißigen.

§. 3. Weil denn obige Untersuchung von so grossem Belang auf unser moralisches Verhalten überhaupt ist, so halte ich es für nothwendig, diejenigen Gründe der Fatalisten, die manchem Zuhörer unbeantwortlich scheinen möchten, hier vorzutragen, und zu zergliedern. Es sind vornehmlich zween: der eine ist ein sophistischer Wortstreit, der andere giebt etwas mehr zu schaffen. Der logikalische mag vorangehen, ein Schluß den sie über irgend eine Verrichtung, z. E. über das Erndten, folgender maassen machen. „Wenn du erndten wirst, „so wirst du nicht vielleicht erndten, vielleicht aber auch „nicht erndten: sondern du wirst allerdings erndten.„ Oder auch: „Wenn du nicht erndten wirst, so wirst „du nicht vielleicht erndten, vielleicht aber auch nicht

* Ilias XIX. Gesang, nach Bodmers Uebers.

„ erndten, sondern wirst allerdings nicht erndten. Nun „ aber wird nothwendig eines von beyden erfolgen, „ du wirst entweder erndten oder du wirst nicht erndten. „ Hiemit fällt das vielleicht weg, da es weder in dem „ Gegensatz des Erndtens gegen das Nichterndten statt „ findt, und nothwendig nur eines von beyden erfolgen „ wird; noch in der richtigen Folge von der einen oder der „ andern Voraussetzung. Dieses vielleicht aber war das- „ jenige, was die Zufälligkeit oder Möglichkeit des Ge- „ gentheils setzte. Folglich fällt diese Zufälligkeit ganz „ weg. „ * — Auf dieses Räsonement ist leicht zu antwor- ten. Wir fragen nur: Wenn ihr so schliesset: Wenn du erndten wirst, so wirst du nicht vielleicht erndten, vielleicht nicht erndten, sondern du wirst ganz gewiß erndten: in wel- chem Sinne ihr das zukünftige Erndten vorausgesetzt ha- ben wollet, als nothwendig, oder als zufällig? Setzt ihrs als zufällig voraus, so haben wir was wir wollen. Setzt ihrs als nothwendig voraus, so fodert ihr fürs erste, daß man euch das, wovon eben noch die Frage ist, als klar und ausgemacht, einräume. Hiernächst wird die Folge, du wirst ganz gewiß erndten, be- stimmt wahr seyn: Dann aber auch der Satz nicht mehr statt haben: Nun aber wirst du entweder erndten oder nicht erndten. Denn da das eine von beyden nothwendig erfolgt, das andere hingegen klar unmög- lich ist; wie läßt sich denn noch sagen: Nun aber wird

* Ueber den Streit περι δυνατων zwischen Chrysippus und Dio- dorus, welcher letztere behauptete, id solum fieri posse, quod aut sit verum, aut futurum sit verum, — & quic- quid futurum sit, fieri necesse esse, & quicquid non sit futurum, id fieri non posse, siehe Ciceronis de Fato Lib. §. 11. sqq.

dieses oder jenes erfolgen? Also wären sie bisdahin in ihrem Beweise nicht gar glücklich gewesen.

§. 4. Der andere von ihren Beweisgründen, der so viel zu schaffen giebt, und so fürchterlich aussieht, daß sich viele von denen, die man für Gelehrte von höherm Rang hält, dadurch zur Parthey derjenigen, die durchaus alle zufälligen Handlungen und Begebenheiten läugnen, verführen lassen, geht von diesem Wahlsatz aus: „Entweder wissen die Götter bestimmt, was von dem „Möglichen oder Zufälligen zur Wirklichkeit kommen „wird; oder sie wissen davon ganz und gar nichts; „oder sie haben davon nur, wie unser einer, eine un„bestimmte Kenntniß.„ Nun ist schlechterdings unmöglich, daß die Götter irgend etwas nicht wissen, sie, die allen Dingen das Daseyn gegeben haben, und die ganze Welt regieren, und reine, mit keiner Materie vermischte, Geister sind, oder vielmehr, wenn wir uns noch genauer erklären sollen, deren Wesen weit über alle Classen der Geister oder denkenden Kräfte erhaben ist. Wir werden auch nicht sagen wollen, die Natur und Ordnung der Dinge sey von sich selbst entstanden und habe Bewegung Leben und Fortdaur von sich selbst: und eben so unvernünftig wäre es, wenn wir sagen wollten, daß die Götter keine Kenntniß von den Dingen hätten, denen sie das Daseyn geben, oder daß sie sich aus Gemächlichkeit, mit der Kenntniß und Regierung derselben nicht abgeben. Wer sich einbildt, wir schreiben den Göttern ein geschäftvolles mühseliges unruhiges Leben zu, ein Leben ohne alle entzückende Lust und gedankenlose Unthätigkeit, (die wirklich den Göttern unanständig wäre,) wenn wir behaupten, daß sie für alle und jede Dinge Vorsorge tragen; der betrach-

tet nicht, wie sehr die Kenntniß und Kraft der Götter über die unsrige erhaben sey, und will aus dieser grossen Einfalt den Zustand der Götter nach dem Maaßstabe des Zustands der Menschen beurtheilen und den Göttern unsere Schwachheit leihen. Die königliche Sonne solt im Stande seyn, alles in der ganzen weiten Welt zu erleuchten, dichte Körper ausgenommen, die ihre Strahlen nicht durchscheinen lassen; und die unkörperliche und ganz immaterielle Kraft der Götter sollte nicht vermögen, auf alle und jede Dinge ohne einiges Hindernis zu wirken; so daß ihr durchaus nichts im Weg stühnde, als etwa unsere Unempfänglichkeit oder Unfähigkeit? Jedoch auch diese ist eigentlich der göttlichen Vorsorge kein Hinderniß, uns und unsere Sachen zu kennen und zu besorgen; sondern uns selber geht es da ungefähr wie denen, die an dem hellen Sonnenlicht schlafen, oder sonst die Augen zuschliessen. Denn wie diesen die Wärme, welche die Sonne der Erde und allem, was darauf ist, giebt, doch zu Theil wird, und nur sie selbst sich ihrer erleuchteten Kraft berauben, aus eigener Wahl, nicht daß ihnen der Gott aus Zorn seine Lichtstrahlen vorenthielte; also sind auch elende und nothleidende, von denen man sagt, die seyen aus der gnädigen Vorsorge der Götter entfallen, doch ganz und gar nicht davon ausgeschlossen: (Denn es kann, wie der Fremdling zu Athen * sagt, keiner so klein seyn, daß, wenn er auch in den tiefsten Abgrund herabstiege, er der alles, auch die kleinsten Dinge, anschauenden Vorsehung verborgen seyn, noch so groß, daß, wenn er sich auch über den Himmel hinausschwünge, er sich über

* Siehe Plato de Legibus. Lib. X: pag. 611. edit. Grynæi 1534. fol.

die alles regierende Vorsehung wegsetzen könnte.) — Sondern weil sie sich selbst von denen Göttern entfernt haben, welche über die Güter und Annehmlichkeiten des Lebens Verwalter sind, gerathen sie nothwendig zu denen, welche sie durch Züchtigungen und Straffen zu dem Leben, das der Natur gemäß ist, herumlenken.

§. 5. Wie nun dieses nach den gemeinen und einfachen Urbegriffen bekannt und unstreitig, auch in dem zehenten Buch (Platons) von den Gesetzen klar bewiesen ist; so ist es schlechtweg unmöglich, daß unser Zustand und unsere Angelegenheiten den Göttern unbekannt seyen, oder daß sie nur eine unbestimmte Kenntniß davon haben, und gleichsam muthmassen müssen, was begegnen werde. Denn für das erste, (wie uns Timäus gelehret hat, und Aristoteles selbst in seinen Betrachtungen über die Götter behauptet, und schon vor ihnen Parmenides, nicht nur beym Plato, sondern auch in seinen eigenen Versen:) — ist bey den Göttern nichts vergangen, noch zukünftig, nichts das nicht sey, oder nicht mehr sey, oder noch nicht sey, oder sich verändert habe, oder der Veränderung unterworfen sey. Solche Beschreibungen passen auf Wesen, die das vollkommenste Daseyn, eine selbständige Wirklichkeit haben, schlechterdings nicht, und lassen sich von ihnen nicht einmal denken. Denn das ganz unveränderliche muß nothwendig zuerst seyn, ehe etwas, das irgend eine Veränderung leidet, seyn kann, damit dieses unter seinen Veränderungen doch bestehen bleibe. Da also die Götter sich zu den andern daseyenden Dingen wie Ursache oder Grundwesen zur Wirkung verhalten; so läßt sich bey den Göttern schlechterdings weder Vergangenes noch Zukünftiges denken; sondern alles steht bey ihnen in

einen einzigen ewigen Jtzt fest. Jedes Zeitmaaß ist erst entstanden, da die Welt in das Daseyn hervorgebracht ward, und ist nur für solche Dinge ein Maaß, deren Daseyn oder Wirkung nur eine gewisse Zeit währt. Folglich muß auch die ungewisse bloß muthmaassende Kenntniß weit von den Göttern entfernt und in die tiefere Sphäre der vernünftigen Thiere heruntergesetzet werden. — Für das zweyte wer könnte wohl so wenig Bescheidenheit haben, der Meynung Platz zu geben, daß wir gleiche Kenntniß mit den Göttern gemein haben? Wer wollte sich erkühnen, ihnen keine grössere, als die unsrige ist, bloß eine unbestimmte und ungewisse, beyzumessen? Es wäre der gleiche Einfall, oder vielmehr der gleiche Unsinn, wie wenn man die Kenntniß der unvernünftigen Thiere in gleiche Reihe mit der unsrigen stellen, und ihnen auch abgezogene und allgemeine Begriffe zuschreiben wollte. — Ueberhaupt aber, wenn die Götter nothwendig die Hauptursachen oder Mitursachen aller und jeder Dinge seyn müssen, wie könnte man mit einigem Grunde sagen, daß sie ihre eigenen Geburten, oder die Werke und Thaten ihrer eigenen Kinder, oder was von denselben, auf was Weise es immer seyn möchte, geschieht, entweder gar nicht kennen, oder von denselben, gerade als wenn sie ihnen nicht angehörten und von ihnen unabhängig wären, nur eine ungewisse Kenntniß haben? In dem einen dieser Fälle aber wie in dem andern wäre es unmöglich, daß die Götter auf die den Göttern zustehende providentialische Weise für uns Sorge trügen; das heißt, daß sie vermöge ihres Wesens selbst die Dinge, die unter ihrer Vorsehung stehen, besorgen, und gleichsam das Steurruder führen; nicht so daß sie darüber Rath halten, wie

die Poeten sagen: Denn nur wem an Einsichten gebricht, muß Rath halten: noch so, daß sie bald diesen bald jenen Rathschluß abfassen, bald so bald anders handeln: Denn das ist ihrer einförmigen einfachen und unabänderlichen Handlungsweise nicht gemäß, schickt sich nur für Wesen, die unter einem Zeitmaasse stehen und ihren Handlungen Ueberlegung und Wahl müssen vorgehen lassen: — sondern Kraft ihres Wesens, bloß durch ihr Seyn, wie man sagt; so wie die Sonne, nicht auf Berathschlagungen hin, auch nicht durch Vorstellungen bewogen, sondern durch ihr Seyn und immerwährendes Bestehen, aus eigenem Gedanken, alles mit ihrem Licht erfüllt, was dessen nur empfänglich ist. Eine solche Vorsehung der Götter wäre hiemit schlechthin unmöglich, und man müßte die beynahe für rasendtoll halten, die in den Tempeln etwann um Regen oder eine gute Erndte, oder um Sieg beten und Gelübde thun, wenn die Götter über den Erfolg unwissend sind. Wenn es nun bare Gottlosigkeit wäre, zu sagen oder nur zu denken, daß eine göttliche Vorsehung unmöglich sey, eine Gottlosigkeit, die von der Erfahrung selbst widerlegt würde, indem die mannigfaltigen Proben der göttlichen Wirkungen, die, so zu reden, tagtäglich vorkommen, jedem, der im Stand ist, darauf zu merken, überzeugende Beweise der Vorsehung sind; so erhellet hieraus, man müsse allerdings behaupten, nicht nur daß die zufälligen Dinge von den Göttern angeordnet werden, sondern auch daß die Götter allezeit bestimmt vorherwissen, was begegnen, oder zur Wirklichkeit kommen werde. Denn es war billiger, daß die ewigen Dinge von den Göttern aus der Acht gelassen werden und einer wachenden Vorsehung entbehren, als die so

von einer hinfliessenden Natur sind; weil jene von ihrer eigenen Natur das Bestimmte und Unwandelbare haben, ein Vorzug der ihrer Existenz von den Göttern zu Theil geworden; diese hingegen, die durch Erzeugung entstehen, und wegen der flüchtigen hinfliessenden Beschaffenheit ihres Stoffes allerley Veränderungen und Abwechselungen unterworfen sind, weder seyn, noch zusammenhalten, noch in der Ordnung bleiben könnten, wofern sie nicht eines häufigen Einflusses der schaffenden und vorsehenden Kraft der ewigen allezeit gleich bleibenden Wesen, und zwar nicht bloß eines allgemeinen und mittelbaren, sondern auch eines besondern und unmittelbaren Einflusses, genössen: wie wir sehen, daß auch unter den Menschen junge Knaben mehr Sorgfalt und Aufsicht bedürfen, als Männer, und einfältige mehr, als kluge. — Wenn aber die Götter eine Wissenschaft der zufälligen Begebenheiten haben, und zwar eine bestimmte Wissenschaft, (damit wir, wie gesagt, ihnen nicht eine ungewisse Kenntniß beylegen,) wenn sie wissen, daß nur eine hölzerne Mauer Athen aus der Gefahr von den Barbaren retten wird, und daß die göttliche Salamis die Söhne der Weiber verlieren wird, und daß Crösus, wenn er über den Halys marschiert, ein grosses Königreich zu Grund richten wird, und Lajus, wenn er einen Sohn zeugt, seine ganze Familie völlig zu Grund richten wird, — so ist klar, es sey nicht möglich gewesen, daß diese Dinge nicht erfolgten. Wäre es möglich gewesen, so müßten wir nothwendig sagen, die Götter hätten sich geirret. Eines von beyden werden wir nun sagen müssen: entweder, alles erfolge nothwendiger Weise, und so wie es von den Göttern bekannt seyn mußte, und von ihnen vorherge-

sagt wurde; * und dann ist Zufälligkeit ein leeres Wort: oder — die Götter wissen von der Menschen Sachen gar nichts und bekümmern sich auch nicht darum. Dieses aber kann nicht seyn; folglich fällt die Zufälligkeit weg.

§. 6. Auf dieses, wir sagen nochmalen, fürchterliche Argument, das durch seine Klarheit eine grosse Stärke zu haben scheint, und auf unläugbare Orackelsprüche fußt, zu antworten, wollen wir nach der Lehre des göttlichen Jamblichus verschiedene Grade der Erkenntniß unterscheiden, und folgenden Grundsatz annehmen: Weil die Erkenntniß zwischen dem Erkennenden und dem Erkennten gleichsam in der Mitte liegt, maassen sie eine Wirkung des Erkennenden, und das Erkennte der Gegenstand dieser Wirkung ist, wie eine Tafel der Gegenstand des Sehens ist; so erkennt sie zuweilen ihren Gegenstand auf eine vollkommnere Art, als der Gegenstand an und vor sich beschaffen ist, zuweilen auf eine unvollkommnere, zuweilen aber auch auf eine genau übereintreffende Art. Wenn unser Verstand bürgerliche Geschäfte z. E. behandelt, so sagen wir, er kenne einzelne oder besondere Dinge, die er aber auf allgemeine Begriffe und Sätze bringt, um vermittelst dieser, ihm eigener und einheimischer, jene besser zu erkennen. Da mögen wir nun mit Recht sagen, daß die Erkenntniß vollkommner sey als ihr Objeckt oder das Erkennte: Denn die einzelnen Dinge sind zertheilbar und

* Daß das göttliche Vorherwissen und die Weissagung die Freyheit der menschlichen Handlungen nicht aufhebe, versucht auch Origenes zu beweisen. Es ist lesenswerth, was er hierüber in Commentar. in Genes. pag. 8. edit. Huet. schreibt.

veränderlich, die vernünftigen Begriffe aber, nach welchen der wirksame Verstand dieselben erkennt, sind unzertheilbar und unveränderlich. Wenn aber der Verstand oder der Geist auf sich selbst aufmerksam ist, und vermittelst der Reinigungstugenden sein eigen Wesen betrachtet, so muß da nothwendig eine mit dem Objeckt genau übereinstimmende Erkenntniß herauskommen. Steigt er aber auf den obersten Stafel seiner Vollkommenheit, wagt er sich an die Beschauungstugenden, und betrachtet die göttlichen Einrichtungen und Regierungen des Weltalls, wie alle Classen der Wesen von einem einzigen Urwesen herstammen, welches der Charackter einer jeden Classe sey, so muß hier nothwendig die Erkenntniß unvollkommner seyn, als das Erkennte. Da es sich nun mit der Erkenntniß so verhält, so wird man mit Grund sagen können, daß die Götter alle Dinge, die vergangenen, die gegenwärtigen, und zukünftigen, auf eine den Göttern zukommende Art erkennen, das will sagen, in einer einzigen und bestimmten und unwandelbaren Kenntniß, die folglich auch die Wissenschaft des Zufälligen in sich begreift. Denn die Götter haben ja die Welt und alles, was darinnen ist, hervorgebracht, sind die Urheber der ewigen Naturen, und Miturheber der erzeugten Naturen, nach ihren verschiedenen Wirkungen; müssen folglich die vollkommenste Einsicht nicht nur in diese Naturen selbst, sondern auch in die Kräfte und Wirkungen derselben haben, in die natürlichen sowohl, als widernatürlichen Wirkungen, welche letztern durch ein nothwendiges Nachgeben bey solchen Dingen miteintretten, die einem stärkern Druck unterliegen, nicht ursprünglich, sondern wegen nachwärts hinzukommender Umstände. Also ken-

nen hiemit die Götter die zufälligen Dinge auf eine vollkommnere Art, als diese Dinge selbst an und vor sich beschaffen sind; folglich, da diese Dinge an sich von unbestimmter Natur sind, und sich zutragen oder auch nicht zutragen können, die Götter aber eine Kenntniß derselben besitzen, die vollkommner und erhabener, als der Dinge Natur ist, haben sie auch von diesen eine bestimmte Wissenschaft.* Denn sie müssen nothwendig die trennbaren Dinge wie unzertrennt und unzerschieden, die vervielfältigten, wie einförmig, die zeitlichen als ewig, die erzeugten als unerzeugt, kennen. Denn es wäre unerträglich zu sagen, daß die Kenntniß der Götter mit dem Fluß der Dinge fortlaufe, oder daß bey ihnen irgend etwas vergangen oder zukünftig sey. Bey den Göttern, wie uns Timäus gelehrt hat, heißt es niemalen, es war oder es wird seyn; denn diese Ausdrücke würden eine Veränderung andeuten; sondern von Ihnen findt nur allein der Ausdruck, es ist, statt, und dieser zwar nicht etwann in einer Reihe mit dem, es war oder wird seyn, oder zum Unterschied von denselben, sondern zur Bezeichnung dessen, was Sie, ehe eine meßbare Zeit war, dachten, zur Bezeichnung ihres Unwandelbaren und Unveränderlichen. Dasselbige behauptet auch der grosse Parmenides von dem intellectuellen All. „ Das All, sagt er, das ideale Universum war nicht, wird nicht seyn, sondern ist nur. „ — Man muß sich auch nicht einbilden, daß die Dinge, die wir zufällige nennen, deswegen nothwendig zur Wirklichkeit kommen werden, weil sie den Göttern bestimmt vorherbekannt sind. Denn dieses Vorherwissen

* Auf ähnliche Art und noch sinnreicher lößt Boethius diese Schwierigkeit auf Lib. V. 3. 4. Consol. philos.

der Götter machte den künftigen Erfolg derselben nicht nothwendig; sondern weil sie ihrer Natur nach zufällig und ungewiß sind, und freylich geschehen oder nicht geschehen, so oder anders begegnen werden, so müssen eben deswegen die Götter nothwendig wissen, wie dieselben begegnen oder sich zutragen werden. Dinge, die ihrer Natur nach zufällig sind, sind in der Erkenntniß der Götter nicht mehr ungewiß, sondern bestimmt. — Es ist aber auch unläugbar, daß das Zufällige zuweilen auch von uns Menschen bestimmt kann erkennt werden; so oft es nämlich nicht eigentlich und absolut zufällig ist, sondern aus den vorhergehenden Ursachen seines Entstehens nothwendig erfolgt. Wenn eine Kugel auf einem horizontal liegenden Brette stille liegt, so ist es möglich, wenn auch das Brett in gleicher Lage bleibt, daß sie von jemanden bewegt oder auch nicht bewegt werde: sobald aber das Brett nur ein wenig in schiefe Lage gebracht wird, so ist es unmöglich, daß sie nicht in Bewegung komme. So sehen wir auch, daß die Aerzte den Patienten zuweilen nicht zuversichtlich heraussagen, ob sie genesen oder sterben werden, weil nämlich eines so zufällig ist, wie das andere; zuweilen aber sind sie über allen Zweifel weg und sagen dem Patient bestimmt, welches von beyden erfolgen werde.

§. 7. Da aber einige in dem Streit über die vorliegende Materie stolz genug sind, sich einzubilden, daß sie beweisen können, bestimmte Kenntniß zufälliger Dinge finde bey den Göttern selbst nicht statt, und dieses aus Orackelsprüchen erhärten wollen, die sich über zukünftige Begebenheiten in zweydeutiger Rede hätten vernehmen lassen; so mag ihnen zur Antwort dienen, was der

grosse Syrianus spricht: Für das erste muß man bemerken, daß ein grosser Unterschied ist zwischen der Erkenntniß oder den Gedanken der Götter, und dem Geschäfte der Wahrsagerinn, die zwar von dem Gott angetrieben worden, aber die Redsätze und Verse und zweydeutigen Begriffe aus ihr selbst gebiert. Denn der Mensch der inspirirt wird, und der Gott, der ihn inspirirt (mit Licht bestrahlt) sind zweyerley. Hiernächst werden die Orackelsprüche öfters zum Besten des Zuhörers zweydeutig abgefasset, um ihrem Verstand eine Uebung zu geben. Denn die Götter behandeln uns als freye Wesen, die sich selbst bestimmen, und regieren uns auch als solche und theilen uns überhaupt unser Loos nach unsern Fähigkeiten und Verdiensten zu. Allein diese Gedanken sind vielleicht zu kühn, und entfernen sich von der Erörterung der vorliegenden Frage allzuweit.

§. 8. Ueberhaupt aber fragen wir unsere Gegner ob ihre Lehre einer allgemeinen Nothwendigkeit soviel enthalte, daß auch dieses den Menschen nothwendiger Weise begegne, daß die einen sagen, es geschehe alles nothwendiger Weise, andere aber, es stehe einem jeden frey, über die Art der Entstehung der Dinge und Begebenheiten die oder diese Meynung zu haben. Hat sie den letztern Sinn, so ist nicht mehr alles nothwendig. Hat sie aber den erstern, wie ist es denn möglich, daß einige der entgegenstehenden Meynung seyn können, es stehe manches in unsrer Gewalt? Denn daß wir von der Natur, deren Zwanggesetzen (nach jener Lehre) alles unterworfen ist, gedrungen werden, über die Dinge, die von ihr geschehen, eine Meynung wider die Natur zu fällen, ist geradezu unvernünftig, und eben so wider-

sinnig,

sinnig, als wenn einer über die Arzneykunst solche Lectionen hielte, dadurch er seine Zuhörer in den Stand setzte, die Grundsätze der Kunst, die sie lernen wollten, zu läugnen. Es wäre zwar nichts unwahrscheinliches, daß ein Künstler etwas wider seine Kunst thäte, nämlich nicht insofern er Künstler ist, z. E. daß ein Arzt ein Abortirpulver oder ein Gifttränkgen gebe; denn er hat eine Seele, die nach eigenem freyem Trieb handelt; und seine Kunst trägt nichts zur Vollkommenheit der Seele, sondern bloß des Leibs bey und befördert nur die äussern Güter: aber daß die Natur auf irgend eine Weise ihrem eigenen Zweck selbst entgegenhandle, das ist schlechterdings unmöglich. Denn wir werden von (widernatürlichen) Meynungen nicht, wie von Misgebuhrten, Ueberfluß oder Mangel des Stoffes zum Grund angeben wollen. Und wenn auch die Gegner auf einen solchen Einfall gerathen wollten, werden sie schwere Arbeit finden, die Verschiedenheit der Meynungen und Urtheile aus der Verschiedenheit des Stoffes zu erklären, und vielleicht lieber aufhören zu behaupten, daß Natur oder Schicksal die Ursache aller Dinge sey.

Innhalt.

§. 1. Ob ein Satz, worinn von einem möglichen oder zufälligen Ding als von einem zukünftigen geredet wird, bestimmt wahr oder falsch seyn könne?

2. Wie wichtig die Auflösung dieser Frage in den theoretischen und pracktischen Theilen der Philosophie sey.

3. Der erste Beweis der Fatalisten wird zergliedert, und gezeigt, daß darinn vorausgesetzet wird, was erst zu erweisen war.

4. u. 5. Der andere Beweis der Fatalisten wird ausführlich vorgetragen: Mit der bestimmten Erkenntniß welche die Götter von allen und jeden Dingen haben, und mit ihrer Vorsehung die sich über alle und jede Dinge erstreckt, kann Zufälligkeit der Dinge und Freyheit des Willens nicht bestehen.

6. Dieser Beweis wird widerlegt durch die Bemerkung, daß die Natur der Dinge der Erkenntniß, welche die Götter davon haben, kein Maaß und keine Gränzen bestimme, sondern alle Dinge von den Göttern auf eine Weise erkennt werden, die vollkommner und höher als die Natur der Dinge selbst ist.

7. Warum einige Orackel zweydeutig abgefasset worden, und daß daraus nicht folge, die Götter haben kein bestimmtes Vorherwissen zukünftiger zufälliger Dinge.

8. Die Verschiedenheit der Meynungen über die Frage, ob alle oder nur gewisse Dinge nach dem Schicksal geschehen, kann nicht vom Schicksal herrühren: sonst würde es wider sich selbst wirken. Hiemit ist schon die Verschiedenheit ein Beweis, daß das Schicksal nicht überall herrsche.

Literarischer
Anhang
des
Uebersetzers
über die
Lehrsätze neuerer Philosophen, von Freyheit und Nothwendigkeit.

Die beyden Alten, deren Abhandlungen hier geliefert worden, haben, wie der philosophische Leser muß bemerket haben, ihr Bestes gethan, die Freyheit des Willens zu beweisen und gegen allerley Angriffe zu retten, und zwar einen so hohen Grad von Freyheit, daß wohl niemandem einfallen wird, an eine grössere zu denken, eher aber zu zweifeln, ob sie nicht möchte überspannet worden seyn.

Leibnitz und Wolf (der vor ihrer Zeit oft erregten und nie ausgefochtenen Streitigkeiten, über Noth und Ungefähr, nicht zu gedenken) haben kein Bedenken getragen, den Willen des Menschen dem Einfluß bestimmender und entscheidender Gründe zu unterwerfen, und haben hievon keine Gefahr für die Freyheit gesehen. Denn obwohl die innern und äussern Umstände des Menschen, aus welchen die Bewegungsgründe jeder Handlung herrühren, nach ihrem System in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge eingeflochten, und also vorherbestimmet sind; so entsteht daher, da der Zusammenhang nicht absolut sondern hypothetisch nothwendig ist, auch keine absolute, sondern nur hypothetische Nothwendigkeit der Entschliessungen und Handlungen.

Die Gründe, die der Verstand dem Willen vorhält, haben auf diesen keinen zwingenden nöthigenden überwältigenden Einfluß, sondern bloß Reitz, dem sich der

Willen ergiebt und gerne folgt. Aus dem Vorherwissen Gottes, der den allgemeinen Zusammenhang der Dinge mit Einem Blick umfaßt, folgt richtig, daß alle Veränderuugen in der Geister- und Cörperwelt in seinem unendlichen Verstande ihre Gewißheit, aber nicht Nothwendigkeit, haben: und also bleiben unsere Handlungen, obwohl Gott sie bestimmt vorherweiß, dennoch frey oder in unserer Gewalt.

Dieß schien eine geräume Zeit das Non plus ultra philosophischer Einsichten in diese Sache zu seyn. Seit einigen Jahren aber strengt sich der menschliche Geist an einen höhern Gipfel zu ersteigen, von welchem ein weiteres Feld von Wahrheiten zu übersehen ist. Thurneisen, von Joch und vornehmlich Hartley, haben die Psychologie von neuem bearbeitet, das Verhältniß der Bewegungen des Willens zu ihren Ursachen genauer bestimmet, und allen Schein von Gefahr, die man von dem System der bestimmenden Ursachen für die Moral und Religion hat befürchten wollen, gründlich gehoben Es wird den Wahrheitsforscher nicht gereuen, David Hartleys Betrachtungen über den Menschen, die uns H. A. Pistorius aus dem Englischen übersetzet, und mit wichtigen Zusätzen (in zween Bänden, Rostock und Leipzig, 1772.) geliefert hat, besonders von 193 — 263. S. I. Theils, nachzulesen. Dr. Priestley hat uns von Hartleys grossem Werk einen fruchtbaren Auszug gegeben, und die Hauptsätze mit seinen eigenen Betrachtungen nicht wenig erläutert und bestätiget: 1) und nachdem er hievon ein noch kürzers, aber nicht weniger bündi-

1) Hartley's Theory of the human Mind: with Essays relating to the subject of it, by J. Priestley. London 1775.

ges, System herausgegeben hatte, 2) ward ihm häufiger Anlaß gegeben, dasselbe in allen Theilen auf das schärfste zu prüfen. Mit welcher Genauigkeit und Bescheidenheit er es gethan, und welche Probe seine Lehrsätze ausgehalten haben, mögen unpartheyische Wahrheitsfreunde selbst beurtheilen. 3) Möchte sich nur zu diesen Priestleyischen Untersuchungen und Vertheidigungen bald ein so einsichtsvoller Uebersetzer, als Pistorius ist, finden. Sie verdienten es nicht weniger, als seine physikalischen Schriften, die bereits in den Händen des deutschen Publicums sind.

Man sollte nach solchen Erörterungen kaum erwarten, daß in den neusten Philosophischen Lehrbüchern doch noch immer die Libertas indifferentiæ beybehalten, und die Freyheit in einem Vermögen gesetzt werde, unter mehrern Handlungsweisen, deren Möglichkeit wir einsehen, uns selbst eben so **wohl** zu dieser als zu jener bestimmen zu können. Und doch fand ein Plouquet, der sonst sein philosophisches Lehrbuch in jeder neuen Auflage in manchem Punkte berichtigte, Bedenken, an dieser Definition der Freyheit, in der neusten Auflage: (Elementa Philosophiæ contemplativæ. Stuttgard. 1778.) etwas zu ändern. Laßt uns sehen, wie er damit gegen etliche Einwürfe, wogegen er diese Freyheit behauptet, zu recht komme. pag. 395. & sqq.

Erster Einwurf: „Wenn der gegenwärtige Zustand

2) The Doctrine of philosophical Necessity illustrated, by J. Priestley. London 1777.

3) A free Discussion on the Doctrines of Materialism and philosophical Necessity in a Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley. Letters to Horseley, Kenrik and Whitehead. 1778 — A Letter to J. Palmer. 1779. — A Letter to J. Bryant — by J. Priestley. 1780.

„ einer Seele auf alle Weise bestimmt ist, so kann daraus
„ auch mehr nicht, als ein Zustand erfolgen, weil eine
„ auf alle Weise bestimmte Ursache auch nur eine auf
„ alle Weise bestimmte Wirkung kann hervorbringen.
„ Wenn also der jedesmalige Zustand einer Seele von
„ den Vorhergegangenen nur auf eine einzige Weise kann
„ bestimmt werden, so läßt sich die Freyheit der Seele
„ nicht denken."

Hrn. Plouquets Antwort: „ Daß ein bestimmter
„ Zustand A nur einen bestimmten Zustand B nach sich
„ ziehen könne, ist nur an leidsamen, nicht aber auch
„ an thätigen oder denkenden Wesen wahr. Eine Uhre
„ z. E. ist nur solcher Bewegungen fähig, die von der
„ bestimmten Kraft ihrer Triebfeder herrühren. Aber
„ die Seele, die sich ihres jedesmaligen Zustandes be-
„ wußt ist, sieht ein, daß aus demselben mehr als eine
„ Art von Zuständen, so wohl in ihren Vorstellun-
„ gen, als in ihren Bewegungen können hergeleitet
„ werden."

So kömmt es ihr vor, ehe sie zur Ueberlegung geschritten ist. Nachdem sie aber überlegt und abgewogen hat, ist die Wahl entschieden, und es ist nicht mehr als ein Zustand, den sie herzuleiten thunlich findt. Sie kann sich einen andern, als den sie nun wählt, nicht eben so gut gefallen lassen: so wenig als die Waagschale, die das Uebergewicht empfängt, eben so wohl steigen als sinken könnte.

„ Wenn die Seele in ihren Vorstellungen einem noth-
„ wendigen Zusammenhang folgen müßte, so fände
„ keine Berathschlagung statt, weil sie durch innerliche
„ Nothwendigkeit nur zu einer Handlung hingezogen
„ würde, und von dieser einzigen so stark gerühret wür-

„ de, wie sie von den sinnlichen Empfindungen, wo„ bey sie sich nur leidend verhält, gerühret wird. Wenn „ wir hungern oder dursten, so können wir uns über „ das Gefühl des Hungers und Durstes nicht beden„ ken, sondern das Gefühl ist da, wir mögen wollen „ oder nicht. Wäre hiemit der Willen etwas leidsa„ mes, das nicht widerstehen kann, so hätte unsere „ Seele allemal nur einen Gegenstand, und sähe nicht „ in mehrern Gegenständen der Wahl mögliche Bezie„ hungen auf ihren Zustand.„

Wir müssen die Seele im actu volendi betrachten, ob sie da im Punct des Wollens selbst für einen Zustand determiniert sey, oder ob sie noch für den Zustand A und den Zustand B gleichgültig sey, und sich für den einen eben sowohl als für den andern bestimmen könne, d. h. ob sie, nach Hrn. Plouquets Begriff, frey sey. In dem Punct des Wollens, in dem Entscheidungspunkte ist die Ueberlegung zu Ende: der Wille fühlt nur von einem einzigen Gegenstand eine für ihren Zustand vorzügliche Beziehung; sonst wäre es nicht zum actu volendi gekommen.

„ Es läßt sich kein Zustand deutlicher Begriffe geden„ ken, wobey man die Freyheit der Seele nicht hinzu„ denken müßte. Denn indem sich die Seele A und B „ deutlich vorstellt, stellt sie sich auch ihre Beziehung „ zu A und B deutlich vor. Also ist der Verstand für „ sich allein schon ein hinlänglicher Beweis von der Frey„ heit der Seele, weil er etwas gutes entweder in „ A oder in B oder in beyden, oder in keinem von bey„ den, wahrnimmt; weil er denken kann: A ist in Be„ ziehung auf mich gut, B ist für mich nicht gut, u. s. w.

„ Daraus entsteht das, was man freyen Willen
„ nennt. „

Daraus entsteht in der That die endliche Bestimmung des Willens, welcher bis auf den Punct, da ihm die Beziehung des A von dem Verstande vorgehalten ward, für A B C &c. unbestimmt, ein unbestimmter Trieb oder Hang zum Guten gewesen ist, und nicht für sich selbst hat ausmachen können, ob A oder B oder C für ihn gut sey, sondern darüber das entscheidende Urtheil des Verstandes abgewartet hat. Wie eine Kugel rührt er sich nicht, bis er den Stoß bekömmt.

Zweyter Einwurf. „ Die Seele folgt allezeit den
„ stärkern Bewegungsgründen und begehrt nichts, was
„ ihr nicht als ein vorzügliches Gut dargestellt wird.
„ Da es nun unmöglich ist, daß das Stärkere von dem
„ Schwächern überwogen werde, oder daß etwas als
„ ein Uebel, ja nur als das kleinere Gut begehrt werde;
„ so wird hiemit die Seele von den Gegenständen,
„ welche die stärksten Bewegungsgründe darstellen, zu
„ ihren Entschliessungen und Handlungen nothwendig
„ bestimmet. „

Antwort: „ Man kann diesen Beweisgrund eben so
„ gut umkehren. Weil der Wille den stärkern Bewe-
„ gungsgründen folgt, so handelt er frey. Denn wenn
„ die Seele sich in den Bewegungen des Willens (in
„ volitionibus) nur leidend verhielte, nur dem Eindruck
„ der Bewegungsgründe folgte, so würde sie nicht alle-
„ mal dem stärkern folgen, sondern dem, wovon sie ge-
„ nöthiget wird. Denn in diesem Fall, wo sie Noth-
„ zwang litte, könnte oft geschehen, daß sie etwas an-
„ ders für ein weit grösseres Gut erkennte und schätz-
„ te, und es doch nicht wollte, welches offenbarer

„ Widerspruch ist. Denn die Bewegungsgründe wer„ den von der Seele selbst durch Ueberlegung, durch „ Vergleichung mehrerer Gegenstände gemachet, und „ sind nicht etwas, das von aussenher in die Seele „ wirkt. Sie beweisen also nicht einen leidsamen son„ dern einen thätigen Zustand der Seele.„

Wenn wir von der Seele deutlich reden wollen, so müssen wir ihre an sich einzige Kraft in so viele Vermögen abtheilen, als Aeusserungs-Arten derselben zum Vorschein kommen. Ueber die gegenwärtige Frage ist ohne Verworrenheit keine Antwort möglich, wenn man den alten Unterschied zwischen Verstand und Willen nicht zu Hülfe nimmt, der so gewiß real ist, so gewiß die Waage, und der so Gewichtsteine auflegt, nicht eines und ebendasselbe sind. Ueberlegung und Vergleichung sind des Verstandes Geschäft. Das Resultat davon wirkt diejenige Bewegung der Seele, die wir den Willen nennen oder durch Einfluß dieses Resultats wird der Willen bestimmet. Die Seele ist also hierinn beydes, thätig und leidsam, jenes so fern sie Verstand, dieses so fern sie Willen ist. Ob das Ungereimte, was Hr. Pl. dem Satze: (die Seele verhält sich in den Willensbewegungen leidend:) zur Last legt, wahre Folge aus demselben sey, ist näher zu untersuchen. Wenn es andem wäre, sagt er, so würde zuweilen geschehen, daß die Seele stärkere Bewegungsgründe einsähe, A zu erwählen, als das weit grössere Gut, und doch B erwählte, weil sie von einer stärkern Kraft dazu genöthiget wurde. Diese stärkere nöthigende Kraft müßte entweder eine fremde äussere Kraft oder innere moralische Kraft der Beweggründe seyn. Im erstern Fall ist der Wille nicht zu bezwin-

gen, sondern der Mensch wird gewaltthätig dazu gebracht etwas wider seinen Willen zu thun, und in dem ers gezwungen thut, bleibt sein Willen immer für das Gegentheil, zufolge der stärkern Bewegungsgründe, deren Einsicht ihm keine fremde Gewalt rauben kann, bestimmt. Im letztern Fall, wenn es moralische Kraft überwägender Gründe ist, wovon der Wille überwunden wird, wird umsonst voraus gesetzt, daß der Wille bereits für A die stärksten Bewegungsgründe gehabt, und dasselbe für ein weit grössers Gut, als B erkennt und geschätzt habe: Sollte da geschehen können, daß er doch durch grössere moralische Kraft zu B bestimmt wurde, so könnten die Bewegungsgründe für A nicht die stärksten gewesen seyn, weil sie nun von stärkern für B überwunden werden. Der wählende war nämlich noch nicht am Ende der Berathschlagung, dachte der Sache tiefer nach, findt endlich, daß er sich geirret hat, da er A für das grössere Gut hielt, sieht itzt stärkere Bewegungsgründe für B ein, und wird durch diese wegen ihrer überwägenden moralischen Kraft bestimmt. Es findt sich hiemit in allen und jeden Fällen wahr, daß die Bewegungen des Willens von der Stärke der Bewegungsgründe abhangen, und durch diese bestimmt werden; folglich daß sich der Wille hiebey leidend verhält. Die Erfahrung zeigt indessen, daß diese Stärke der Bestimmungsgründe relativ zu verstehen sey, nicht von ihrem innern Gehalt oder wahren Werth, sondern von dem, was sie bey dem Individuo nach seinen Einsichten und nach seiner Gemüthsverfassung jedesmal gelten und gelten können. Diesem Individuo kann etwas ein starker Bewegungsgrund seyn: Ein anderes ist unfähig, diese Stärke zu

empfinden; hat hingegen für andere Gründe ein Gefühl, welche jenem eine Nulle sind. Und was ein und ebendasselbe Individuum ehedessen zu bewegen vermocht hat, das hat nunmehro, da sich seine Einsichten und sein Geschmack geändert hat, auf seinen Willen keinen Einfluß mehr. — Der Wille macht die Bewegungsgründe nicht, kann ihre Kraft weder schwächen noch verstärken: sie wirken auf den Willen mit dem Maaß des Lichts und der Stärke, in welchem sie der Verstand dem Willen darstellt. Der Verstand macht sie, insofern er die sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen in allgemeine Begriffe und Grundsätze verarbeitet. Das er hierinn selbst thätig sey, wird niemand läugnen. Nur den Stoff dazu empfängt er von aussen, und scheint wenigstens sich alsdann leidend zu verhalten.

„Es ist indeß freylich ein Irrtum, wenn man glaubt, „es gehöre zur Freyheit des Willens eine Unabhängigkeit von Bewegungsgründen. Alle Gründe und Ursachen des Wollens oder Nichtwollens aufheben, heißt „in der That die Freyheit des Willens selbst aufheben, „und das blinde ungefähr einführen, wo alle Beurtheilung und Ueberlegung wegfällt.„

Hr. Pl. will also, wie noch viele andere, die Freyheit zu einer glücklichen Mittelstrasse zwischen den zwey Extremen der Nothwendigkeit und des Ungefährs machen. Man gebe Achtung, wie es diesen Vertheidigern der Freyheit gelinge, zwischen dieser Skylla und Charybdis mitten durchzusegeln, wie glücklich sie seyen, von der einen oder andern ferne genug zu bleiben. Wie weit vom Ungefähr sind wohl diejenigen, die mit Cartes die Freyheit des Willens in omnimoda

indeterminatione, in gänzlicher Unabhängigkeit von allen bestimmenden Gründen setzen? Wenn sich der Wille ohne zureichende und bestimmende Gründe, von sich selbst, wie man sagt, bestimmt, so bestimmt er sich nicht anders, als wie Epikur seine Atomen zur Abweichung von der senkelrechten Linie sich von selbst bestimmen ließ, das heißt, durch blindes Ungefähr. *) Vernünftigere Vertheidiger der Freyheit, Leibnitz, Wolf, und hier nun auch Plouquet, verwerfen die Unabhängigkeit von Bewegungsgründen, setzen den Grund von jeder Willensäusserung in zureichenden Gründen, und den Grund von dem Daseyn dieser Gründe und ihrem subjectiven Gewicht oder Einfluß, in dem jedesmaligen innern und äussern Zustande des Individui, und werden Deterministen. Nun wird es wahrhaftig schwer seyn zu sagen, wie weit sie in der Hauptsache von den Necessarianern noch unterschieden seyen. Wie diese, nehmen sie bestimmende, entscheidende, Ausschlag gebende Gründe des Wollens oder Nichtwollens an, und geben die unmittelbare Folge zu, daß dadurch eine feste, nicht länger wankende, Bestimmung des Willens entstehe. Wie könnten sie anders? Wo bliebe sonst das natürliche Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung, wenn gefühlte, wohlverstandene Bestimmungsgründe den Willen doch gleichgültig liessen, A oder B oder auch keines von beyden zu wählen, d. h. wenn sie den Willen unbestimmt liessen? So wären die Gründe zugleich bestimmend und nicht bestimmend.

So nahe das dem System der Nothwendigkeit zu

*) Lettre sur le Systeme de la Fatalité, par *Thourneisen*. pag. 87.

kommen scheint, soll dennoch die Freyheit des Willens gerettet werden. Wie denn? Die Seele ist bey der Ueberlegung, bey Erwägung der Gründe selbst thätig, sie ist sich der Ursachen ihrer Wahl bewußt, und giebt denselben ohne einigen Zwang oder Widerstand von selbst nach, aus eigener Neigung zu dem, ihrer itzigen Einsicht nach, für sie grössern Guten, oder aus eigenem Abscheu vor grösserm Uebel.

Hier ist, sagt man, die **moralische Wirkung** dieser **Ursachen** nicht von der nothwendigen und mechanischen Art, wie die **Wirkung physikalischer Ursachen**. Die moralischen und physikalischen Ursachen antwortet der Necessarianer, haben bey allem ihrem Unterschied doch das gemein, daß sie **Ursachen** sind, deren Gesetze, der einen wie der anderen, so fest sind, als die Natur und das Wesen der Dinge, deren Wirkungen folglich beyderseits nicht schwankend, sondern gewiß und bestimmt sind. Es ist in der Natur der Seele gegründet, daß entscheidende Bewegungsgründe einen so festen, so gewissen Entschluß wirken, daß ohne ein Wunderwerk kein anderer erfolgen könnte. Wenn dieß zugegeben wird, so ist ein Streit bis an den Namen, den die Sache haben soll, geendiget. Ob Nothwendigkeit, hypothetische Nothwendigkeit, moralische Nothwendigkeit, (zum Unterschied von mechanischer) oder Freyheit, Resultat von erwogenen Gründen, oder Selbstbestimmung aus eigenen Einsichten, — über die *) blossen Namen wird man wohl nicht streiten.

Dritter Einwurf. „Wenn die Seelen in das un„endliche System der Dinge eingeflochten sind, so lei-

*) Correspondence between Dr. Price und Dr. Priestley. pag. 218. und 386.

„ den sie unendlich vieles, welches alles zusammen
„ Einfluß hat, ihre Handlungen zu bestimmen: Wo
„ aber unendliche Leiden sind, oder Zustände, von ei-
„ nem unendlichen Umfange von Leiden herrühren, da
„ findt kein freyer Wille statt, sondern die Handlung
„ wird auf etwas Einziges bestimmt, das sich mit
„ Freyheit nicht verträgt.„

Antwort. „Daß die Seelen aus dem Zusammen-
„ hange der Dinge unendlich viel leiden, (oder eine
„ Menge Eindrücke empfangen) räumen wir ein. Al-
„ lein die Bestimmungen von diesen Leiden oder Ein-
„ drücken hindern die Freyheit nicht. Denn dieses
„ Vermögen äussert sich nur in einem Zustande deut-
„ licher Begriffe, in welchem Zustande die Seele ihre
„ Thätigkeit beweißt, und auf den Zusammenhang der
„ Dinge in Verhältniß ihrer Kraft Einfluß hat. Wie
„ die Seele vom Zusammenhange der Dinge leidet,
„ so wirkt sie hinwieder in den Zusammenhang der
„ Dinge, weil sie ihren Cörper braucht, gewisse Be-
„ wegungen hervorzubringen, deren Wirkungen sich
„ auf das ganze System der Dinge ausbreiten.„

Die Freyheit der Seele leidet von dem Zusammenhange, in welchen sie freylich auch eingeflochten ist, nichts, in so fern sie nach eigener Einsicht und Beurtheilung, (die von ihrem gegenwärtigen Zustand so wohl als von der ganzen Reihe ihrer vorhergegangenen Zustände herrührt) jedesmal wählt und handelt, und selbst thätig ist. Das gewählte bleibt frey gewählt, obwohl es ein einziges ist, das Resultat der Ueberlegung, wodurch ihr unter mehrern Gegenständen der Wahl einer vorzüglich erwählbar wird. Diese Bestimmung auf Eines, die im Zusammenhang der Dinge, in

der allgemeinen Harmonie gegründet ist, bleibt auch das Fundament der Gewißheit aller Begebenheiten in diesem und jedem möglichen Universo. *)

Vierter Einwurf. „Die Einwirkung (Concursus) „Gottes auf die Handlungen hebt alle Freyheit auf, „weil diese Einwirkung nicht vag, sondern bestimmt ist.„

Antwort. „Die Einwirkung Gottes besteht darinn, „Daß Gott dem Daseyn der Dinge Fortdauer giebt. „Dieses wirkt Gott auf einmal oder durch eine einzi„ge Handlung, (uno actu) wodurch aber an der Na„tur der Dinge, die Gott also fortdauren macht, „nichts geändert wird. Da also Gott die Fortdauer „des Daseyns der Seele wirkt, die Freyheit aber „in der Natur der Seele enthalten ist; so ist klar, „daß die Fortdauer des Daseyns einer freyen Seele „gewirkt wird, und hiemit der Freyheit der Seele „durch Gottes Einwirkung nichts benohmen wird.„

Wenn man auch unter der göttlichen Einwirkung noch etwas mehr, als wie sie hier erklärt wird, nicht bloß die Erhaltung der Substanz und Kraft der Seele, sondern auch göttlichen Vorschub und Antrieb, ihre Kraft zu brauchen, und durch den Gebrauch zu erhöhen, verstehen will; so macht sie der Lehre der Deterministen oder Necessarianer keine Schwierigkeit. Denn, daß die Seele Bestimmungsgründe des Wollens und Handelns denken, überlegen, und sich durch die stärksten nach Maßgebung ihres Urtheils bestimmen kann, wird durch Gottes Kraft, vermittelst deren die Substanz der Seele fortdauert, nicht nur nicht gehindert, sondern wäre ohne diese einwirkende Kraft schlechterdings unmöglich.

*) Leibnitii Principia Philosophia, ed. ab Hanschio pag. 145.

Fünfter Einwurf. „Wenn Gott die Handlungen
„ aller Seelen vorherweiß, so setzt dieses Vorherwis-
„ sen eine allgemeine Nothwendigkeit und lauter solche
„ Begegnisse voraus, die nur auf eine einzige Weise
„ bestimmbar sind: Denn obwohl das Vorherwissen
„ seine Objecte nicht macht, sondern voraussetzt; so
„ hebt doch das Vorherwissen im Grund alle Freyheit
„ der Seele auf.„

Antwort. „Da Gott die wirklichen Bestimmungen
„ aller Seelen nach dem eigensten Maasse des Verstan-
„ des und Willens-Vermögens einer jeden vollkom-
„ men kennt; so kann er auch eine anschauende Er-
„ kenntniß von dem haben, was eine jede Seele be-
„ wegt oder bewegen wird, sich selbst zu der oder die-
„ ser Handlung zu entschliessen. Also kann das Vor-
„ herwissen Gottes mit der Freyheit bestehen.„

Soll diese Folge richtig und klar seyn, so muß Frey-
heit in dem Sinn gedacht werden, wie sie von den
Deterministen genommen wird. In jedem andern
Sinn, auch in dem, den uns Hr. Pl. in der Defini-
tion §. 350. gegeben hat, wäre Gottes Vorherwissen,
und Freyheit des menschlichen Willens, schlechterdings
unvereinbar. Ohne ein bestimmtes Object hat kein
Vorherwissen Statt. Bey einer Freyheit wonach sich
die Menschen unter mehrern möglichen Arten zu han-
deln, zu der einen eben so wohl, als zu der andern,
bestimmen können, (wie es in jener Definition lautet)
ist kein bestimmtes Object. *) Möglichkeit mehrerer
Handlungsarten wäre hier das Object des Kenntniß
Gottes; nicht Gewißheit, daß diese, nicht andere Hand-

*) Dr. Priestley's Doctrine of philos. Necessity p. 19.
Hartley. I. Th. 259. u. f. S.

lungen erfolgen werden. Diese entsteht erst, wenn Gott weiß, was dasjenige sey, was jede Seele bewegt und bewegen wird, sich zu dieser oder dieser Handlung zu entschliessen. Dieses lag in jener Definition nicht, sondern wird hier aus Bedürfniß, weil ohne dasselbe dieser letzte Einwurf unbeantwortlich geblieben wäre, nachgeholet. So sehr sich also Hr. Pl. anfangs scheint vorgenommen zu haben, den Determinismus zu meiden; so sah er sich doch am Ende genöthiget, denselben zu Hülfe zu nehmen, bey jeder Entschliessung und Handlung einen bestimmenden Grund anzunehmen, woraus dieselbe und keine andere, gewiß und unfehlbar erfolgt. Diese Gründe nun müssen Gott nothwendig vorher bekannt seyn, nicht nur weil er das Maaß des Verstandes- und Willensvermögens auf das genauste kennt, sondern weil er die Gesetze wonach Verstand und Wille des Menschen wirkt; weil er den Zusammenhang aller Dinge, die ganze Reihe der Veränderung und Entwickelung jeder Seele, und hiemit auch alle vorher gegründeten Entschliessungen in Einem Blick überschaut. Er sieht aber überall die Menschen ihre eigenen Kräfte brauchen, sich aus vorliegenden, erwogenen Gründen selbst bestimmen, d. h. mit Freyheit handeln.

„Wenn man sich nicht begnügen will (schreibt ein neuerer Psychologe, *) dem man in der Lehre von der Natur des Menschen viel Aufklärung zu danken und noch viel von ihm zu hoffen hat) für den Menschen so „viel Freyheit zu behaupten, daß er mit innerer Kraft „Vorstellungen, Beurtheilungen, Entschliessungen „und Handlungen nach Wohlgefallen bewirken kann; „wenn der **Wille** (dessen Abhängigkeit vom Verstande vorher wohl gezeiget worden) frey heissen soll; „so kann die Freyheit desselben darinn gesetzet werden, daß er nicht an einige wenige Antriebe gefesselt „ist, sondern durch unzählig viele bestimmt werden „kann. Dieß drückt auch der Namen der Willkühr „oder des Vermögens zu wählen aus.„

Ich will hiebey nur dieß noch anmerken, daß der Wille entweder durch mehrere sich vereinigende An-

*) Feders Untersuchungen über den menschl. Willen. I. Th. 47. S.

triebe, (die zusammen als ein Ganzes, als ein Totalgewicht, zu betrachten sind) bestimmet wird; oder nach vorhererwogenen mehrern Gründen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, nur einer derselben entscheidend und überwägend gefunden wird, und die übrigen dann abgedanket werden. Läßt sich aber gleich nicht sagen, daß der Wille, der so bestimmt wird, im groben Sinn frey sey, d. h. (wie Crusius lehrt) trotz aller Bestimmung doch derselben auch entgegen handeln, und unbestimmt bleiben könnte: und obwohl ein jeder, der sich determinirt findt, zu sagen pflegt: Ich kann nun einmal anders nicht, als — und nach der That: Ich hätte unmöglich anders können; so bleibt doch wahr: Der Mensch ist frey, er kann thun, was er will; er kann seinen Einsichten folgen, wenn keine äussere Gewalt seine Seelen- oder Leibeskräfte hemmt. So bleibt auch Gott ein freyhandelndes Wesen, obwohl er nicht anders als das Beßte wählen kann. C'est la plus parfaite liberté, de n'être point empeché de faire le mieux: sagt Leibnitz.

„Wie das Thier nur einzelne Empfindungen und „Erinnerungen einzelner Empfindungen, der Mensch „aber allgemeine Begriffe hat; wie jenes nur aus „angebohrnen und angewöhnten Trieben handelt; so „kann dieser nach allgemeinen Grundsätzen handeln, „kann eine That, die ein Trieb von ihm fodert, auf„schieben; ein Vergnügen, das ihm die Gegenwart „verspricht, verachten, und nach Vorschrift eines Ge„setzes, ein abwesendes, ein zukünftiges Gut vorzie„hen, das von einem höhern Werth ist; — so ist der „Mensch in dem sittlichen Sinne ein freyes „Wesen. *)

S.

*) Iselins Geschichte der Menschheit. Ister Theil. 40. S. 4te Auflage.